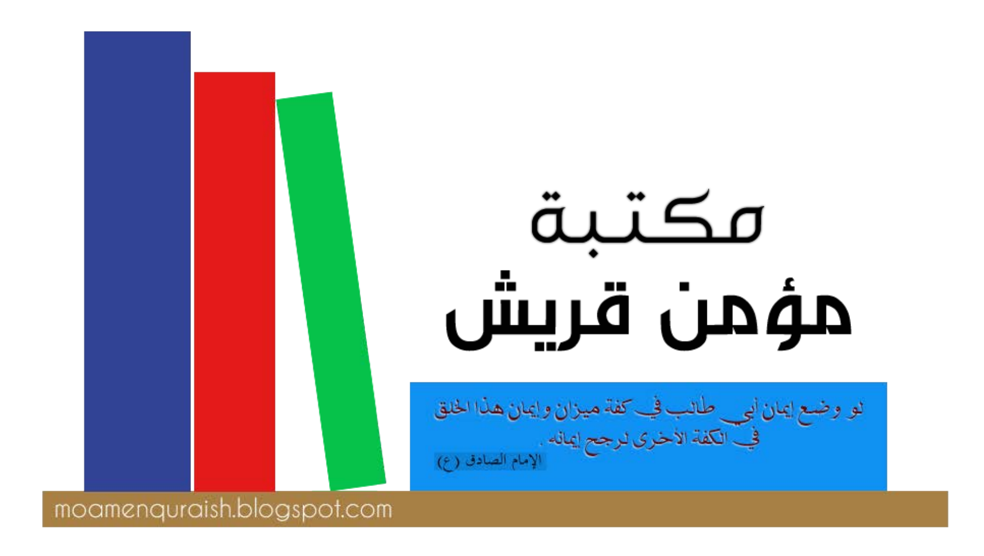


تأليف: الأستاذ مرتضى المطهري

ترجمة: د. عبد الجبار الرفاعي

الجزء الثالث

مركز دراسات فلسفة الدين



دروس في الفلسفة الاسلامية

شرح موسّع للمنظومة

منشورات طليعه نور
اسم الكتاب: دروس في الفلسفة الإسلامية ج ٣
المؤلف: الشيخ مرتضى المطهري
المترجم: د. عبد الجبار الرفاعي
تاريخ الطبع: ١٤٢٩ (الطبعة الثانية)
عدد المطبوع: ١٠٠٠ نسخة
المطبعة: قلم
مركز التوزيع: مكتبة الصفا - هاتف: ٧٧٤٠٣٣٣
شابك٨-٩٢-٢٠٥٢-٧-٩٦٤(جلد ٣)
شابك X ٨٨-٢٠٥٢-٧-٩٦٤ (دوره ٤ مجلدات) ISBN 964-7052-88X(4VOL.SET)

دروس في الفلسفة الإسلامية

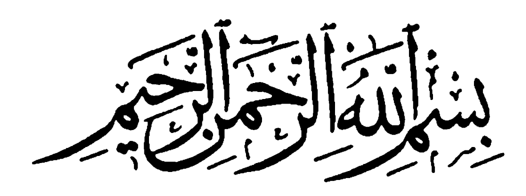
شرح موسّع للمنظومة

تأليف: الشيخ مرتضى المطهري

ترجمة: د. عبد الجبار الرفاعي

الجزء الثالث

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد



القسم الأول

المواد الثلاث

(١)
المواد الثلاث وأقسام الوجود

إنَّ الوجودَ رابطٌ ورابطيٌّ	ثُمَّتَ نَفسيٌّ فهاكَ واضبطِ
لأنَّهُ في نفسهِ أولا وما	في نفسه إمّا لنفسه سِما
أو غيرهِ والحقُّ نحو أيسِهِ	في نفسهِ لنفسهِ بنفسِهِ

هذه الأبيات تتحدث عن بحث المواد الثلاث (الواجب، والإمكان، والامتناع)، وفيما يلي بيان لمصطلح هذه المواد.

المادة والجهة

تستعمل المادة في المصطلح الفلسفي في مقابل الصورة، أما مصطلح المادة هنا فهو مصطلح منطقي بحت ولا علاقة له بالمصطلح الفلسفي للمادة الذي يذكر في مسألة هوية الجسم وماهية الجسم، حيث يقال: إن الجسم مركب من مادة وصورة.

ولذا ينبغي الانتباه إلى الفرق بين مصطلح المادة المذكور هنا وبين مصطلح المادة في الفلسفة، لكي لا نقع في الخلط والاشتباه.

ذهب المناطقة إلى ان كل قضية، وبعبارة اخرى كل نسبة ورابطة بين

المحمول والموضوع، لابد ان تكون في الواقع ونفس الأمر مكيفة بأحدى الكيفيات الثلاث، فإذا قلنا: (ألف) هو (ب)، فلا تخرج النسبة عن أحدى الكيفيات التالية:

١ـ (ألف هو ب)، بالضرورة هو ب.

٢ـ (ألف هو ب)، بالإمكان هو ب.

٣ـ (ألف هو ب)، بالامتناع هو ب.

هذا هو التقسيم الذي ذكره القدماء، حيث جعلوا الامتناع كيفية من الكيفيات، كما في الفرض الثالث؛ أي أن كل نسبة لديهم تكون مكيّفة في الواقع إمّا بالضرورة أو بالإمكان أو بالامتناع (فالامتناع رديف الإمكان والضرورة عندهم).(١)

وعلى اساس ما تقدم يكون الاعتباران التاليان:

١ـ امّا ان نلاحظ هذه الكيفيات في الواقع ونفس الأمر فنقول: كل نسبة في

---

(١) لا يعتبر المنطقيون المتأخرون هذا التقسيم صحيحاً، ولم يقبلوا ما ذكره القدماء من أن الكيفيات ثلاث، إذ أنكروا القسم الثالث الذي قال: ان (أ) هو (ب) بالامتناع، لأن (أ) ليس (ب)، وتعبير(أ) هو (ب) تعبير خاطئ، ولذلك حذف المنطق المتأخر هذا التقسيم، وذكر تعبيراً آخر (وان كان لم يقدم تقسيما جديدا) وروح هذا التعبير تفضي إلى هذا المعنى وهو: اذا كان (أ) هو (ب) إما بالضرورة، وإما بالإمكان، وإما بالوجود (حيث أطلقوا على «الوجود» المطلقة العامة)، وهذا يعني أن القضايا إما ضرورية، أو ممكنة، أو وجودية (والقضايا الدائمة هي من نوع القضايا الضرورية أو الممكنة، وليست هي نوعا مستقلا من القضايا).

إلاّ ان هذا التقسيم لا يصحح المسألة، لأن القضية الوجودية لا تقع مقابل القضية الضرورية والممكنة. ونأمل أن نعالج هذه المسألة في المستقبل، ونوضح نظرية شيخ الإشراق في القضايا، إذ أنه يرجع كل القضايا إلى القضية الضرورية، ونحاول أن نتعرف على ما يريد أن يقوله، وسبب إهمال المتأخرين لقوله.

الواقع ونفس الأمر مكيّفة باحدى هذه الكيفيات، والتي نعبر عنها بـ (المادة).

٢ـ وامّا ان نلاحظ هذه الكيفيات من خلال الصورة الموجودة في أذهاننا، أي نلاحظ الصورة الذهنية (حيث يهتم المنطق بها من جهة كونها معقولة)، وهي ما يُعبّر عنه بـ (الجهة).

من هنا يتضح أن الجهة هي المادة والمادة هي الجهة، بمعنى ان هذه الكيفيات من حيث كونها في الذهن تسمى (جهة)، ومن حيث كونها في الواقع ونفس الأمر تسمى (مادة).

هل بحث المواد الثلاث منطقي أم فلسفي؟

اهتم الفلاسفة والمناطقة في بحث المواد الثلاث، ولذا قسّم المناطقة القضايا إلى: موجهة، وغير موجهة. ثم ذكروا أقسام الضرورة والأمكان.

أما الفلاسفة فانهم ذكروا هذا البحث في مباحث الأمور العامة. وبما أن الحيثية التي يهتم بها البحث المنطقي غير الحيثية التي يهتم بها البحث الفلسفي، فلابد أن توجد حيثيتان للبحث في هذه المسألة.

فالمناطقة اهتموا بها من حيث كونها أمرا معقولا[1]، باعتبار ان كل قضية في الواقع ونفس الأمر لها جهة من هذه الجهات، من دون ان يلاحظوا كون المحمول في القضية هو الوجود أم غيره، لأن الرابطة بين المحمول والموضوع إما ان تكون ضرورية، أو ممكنة، أو ممتنعة، وهي تشمل كافة القضايا في مختلف العلوم، سواء كانت فلسفية أم طبيعية أم رياضية، ولا تختص بالوجود فقط، إذ ان كل علم حقيقي وغير اعتباري، تدخل قضاياه في دائرة اهتمام المنطقيين.

---

(١) من المعلوم ان القضية من مختصات الذهن، ولا توجد قضية في الخارج، فاذا كان زيد قائما في الخارج، فان زيداً الخارجي والقيام الخارجي ليسا قضية، لأن القضية هي ما يقع موردا للحكم والتصديق، وظرف ذلك هو الذهن لا الخارج. فالقضية اذا من المعقولات الثانية المنطقية.

أما الفلاسفة فإنهم على العكس مِن ذلك، حيث ينصب اهتمامهم على مباحث الوجود(وتذكر مباحث العدم تبعاً لمباحث الوجود)، والوجوب والإمكان والامتناع من الأحكام المرتبطة بالوجود (ولعل بحثه سيأتي في هذا الكتاب) يُرجع فيه الفلاسفة الضرورات إلى الوجود؛ والامتناعات إلى العدم، وكل الإمكانات إلى الماهية.

ومن المعلوم أن مباحث الماهية ومباحث العدم هي جزء من مباحث الوجود، فيكون إذاً مبحث الوجوب والإمكان والامتناع من مباحث الوجود، وهم يلاحظون هذه الجهة.

أقسام الوجود

تبعا للآخرين ذكر صاحب المنظومة في مقدمة بحث المواد الثلاث (الوجوب والإمكان والامتناع) مسألة تقسيم الوجود إلى: الرابط، والرابطي، والنفسي.

ثم تقسيم الوجودِ النفسي إلى عدة أقسام، ولذا يقولون:

إن الوجودَ رابطٌ ورابطي ثُمّت نفسيٌّ فهاكَ واضبطِ

وهذا البيت يشتمل على تقسيم الوجود الثلاثي الذي تقدم، وكل قسم منه يكون في عَرَض القسمين الآخرين، كما يقال في تقسيم الكلمة: اسم وفعل وحرف. كذلك الأمر هنا في تقسيم الوجود.

ثم ألحق السبزواري هذا البيت الذي قسّم فيه الوجود بأبيات أخرى توضح ذلك التقسيم وترفع عنه الإبهام والغموض، فهو يقول: ان الوجود على قسمين، هما:

١. وجود في نفسه.

٢ـ وجود لا في نفسه.

وفيما يلي بيان للمقصود بكل واحد منهما.

الوجود في نفسه والوجود لا في نفسه

الوجود في نفسه ولا في نفسه هو ما يُذكر في علوم اللغة ويعبر عنه بالمعنى

الاسمي والمعنى الحرفي.

إذ إن من التقسيمات المعروفة تقسيم الكلمة إلى: اسم، وفعل، وحرف، وكذلك تقسيم المعنى إلى: الاسمي، والحرفي.

فالمفهوم الذي يوجد في الذهن مستقلا عن غيره من المفاهيم، ويمكن تصوره مستقلا هو المعنى الاسمي، فعندما نسمع مثلا لفظ زيد تحضر في أذهاننا تبعا لذلك صورة مستقلة بالمفهومية، ولا حاجة لتصور أي مفهوم آخر لكي نتمكن من تصور زيد، وإنما نتصوره مستقلا عن أي مفهوم آخر.

وتعبير (في نفسه) الذي يستعمله الفلاسفة مأخوذ من علماء اللغة، لأنهم يعرفون الاسم بقولهم: (الاسم ما دل على معنىً في نفسه) أي ان الاسم، من حيث هو مفهوم ومعنى، مستقل.

وهناك كلمات غير مستقلة في المفهومية، والحروف مصداق لذلك، ولذا عرّفوا الحرف بقولهم: (الحرف ما دل على معنىً في غيره)، أي ان الحرف ليس له مفهوم يتحقق في الذهن بصورة مستقلة عن المفاهيم الأخرى، وكلما تصور الذهن الحرف فلابد ان يكون مع مفهومين آخرين ويكون دوره دور الرابط بينهما.

وظيفة المعاني الحرفية

تؤدي المعاني الحرفية وظيفة أساسية في تعقل الإنسان، وفي تكلمه تبعاً لذلك، وبعبارة أخرى: لولا تعقل الانسان وإدراكه للمعاني الحرفية، فانه لا يكون قادرا على التفكير، إذ يكون تفكيره حينئذ عبارة عن سلسلة من المفاهيم المتناثرة المنقطعة عن سواها، ولا يكون الذهن إلاّ مرآة تمر عبرها الصور المتتابعة المنفصلة عن بعضها.

من هنا يمكن ان نعرف السبب في توهم القائلين بتداعي المعاني، فان هؤلاء غفلوا عن الدور الذي تؤديه المعاني الحرفية في عملية التفكير، فتخيلوا: أنّ التفكير عبارة عن توالي وتتابع الصور في ذهن الإنسان، ولكي تتضح هذه

المسألة نذكر المثال التالي (وهو مثال يذكره اللغويون): في قولنا: (سافرت من الكوفة إلى البصرة) يكون لـ (من) معنًى معين غير معناه في قولنا: (سافرت من البصرة إلى الكوفة).

وهذا المعنى يظهر في مجموع الجملة وفي ضمنها؛ أي ان (من) لا يكون لها معنًى مستقل خارج عن المعاني الأخرى التي تربط بعضها بالآخر، ولا يمكن أن يتصورها الذهن مستقلة عن هذين المعنيين.

وقد يقال: كيف لا يكون لـ (من) معنًى، أليست تعني (الابتداء)، و(إلى) تعني (الانتهاء)؟

الجواب: لو كان معنى (من) هو معنى (الابتداء) ومعنى (إلى) هو معنى (الانتهاء) لصح استبدال كل واحدة منهما بالكلمة الأخرى المرادفة لها في الجملة، مع بقاء الجملة على نفس تركيبها ومعناها، في حين ان تركيب الجملة بعد الاستبدال يكون بالشكل التالي: (سرتُ ابتداء البصرة انتهاء الكوفة)، ومن الواضح ان هذه الجملة مفككة وغير مترابطة، وهي غير هذه الجملة المترابطة المفيدة: (سرت من البصرة إلى الكوفة).

ومن هذا يتبين لنا ما يلي:

١ـ لفظ (ابتداء) الذي له معنًى اسمي، نتصور من خلاله مفهوم (ابتداء).

٢ـ لفظ (انتهاء) الذي له معنًى اسمي، نتصور من خلاله مفهوم (انتهاء).

٣ـ لفظ (من) الذي له نوع معنًى ابتدائي، لا يمكن تصوره إلاّ ضمن جملة.

٤ـ لفظ (إلى) الذي له نوع معنًى انتهائي، لا يمكن تصوره إلاّ ضمن جملة.

ولذا لا يصح ان يُقال: إن معنى (من) هو عين معنى (ابتداء)، مع ان (من) موضوعة للابتداء، كما لا يصح أن يُقال: انّ معنى (على) هو عين معنى (فوق)، وكذلك الأمر في باقي الحروف.

إذن، هناك مجموعة من المعاني والمفاهيم تشكل جزءا من كلامنا، أو بالأحرى تشكل جزءا من تعقلنا (لأن التكلم مبين للتعقل)، ومن دون هذه المعاني لا يمكن لأي معنًى ان يكون قابلا للتعقل والتفهيم، وهذه المعاني هي

المعاني الحرفية، وعندما تقترن المعاني الحرفية بالمعاني الأسمية يكون للجملة معنًى.

الفرق بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية

عندما نلاحظ المعاني الحرفية وحدها بصورة مستقلة عن المعاني الاسمية، فلا يكون لها معنًى قابل للتصور، اما لو لاحظنا المعاني الاسمية وحدها فانها تشكل مجموعة من المفاهيم المنفصلة والمبعثرة، والتي لا يمكن ان تفيد معنًى مشتركاً، كما نفهم من الجملة المفيدة، واذا ما فهمنا منها معنًى معيناً، فنحن في الحقيقة نتخذها كرموز للمعاني الحرفية. ولو لم تكن المعاني الحرفية موجودة في الذهن، ولا يوجد غير المعاني الاسمية ـ والمعاني الحرفية تُبين بصورة المعاني الاسمية ـ فلا يمكن أن توجد جملة واحدة في العالم.

بناء على ذلك يتبين ان المعاني على قسمين:

١ـ بعض المعاني، هي معانٍ في نفسها؛ أي أن هذه المعاني من حيث كونها مفاهيم فهي مستقلة وقابلة للتصور بمفردها.

٢ـ بعض المعاني، هي معانٍ لا في نفسها، أي هي معانٍ في غيرها، وبعبارة أخرى: أنه لولا وجود الغير لما أمكن لهذه المعاني ان ترد إلى الذهن، وهذه المعاني هي المعاني الحرفية.

الوجود المحمولي والوجود الرابط

وعين هذا الكلام يقال في باب الوجود، أي انه كما نتعقل الابتداء على نحوين: فتارة نتعقله بنحو المعنى الاسمي، فنقول: (الابتداء غير الانتهاء)، وأخرى نتعقله بنحو المعنى الحرفي حيث لا يمكن تصوره إلاّ في ضمن المعاني الأخرى.

كذلك الأمر في مفهوم الوجود، فان تعقله في الذهن يكون على نحوين هما:

١ـ تارة يلاحظ الوجود باعتباره أحد المفاهيم المستقلة، مثل: الانسان، والحجر، وزيد، وغيرها من المفاهيم.

فعندما يكون تصور الوجود هكذا، فهذا هو (الوجود في نفسه) أي مستقل عن غيره، ولأنه كذلك يمكن ان يقع موضوعا أو محمولا. إذ ان كل اسم يمكن ان يقع موضوعا أو محمولا.

ولوقوع الوجود محمولا عادة يطلق عليه (الوجود المحمولي). اذن في حالة كون الوجود معنًى اسمياً، ولأن له القابلية لأن يقع محمولا يطلق عليه (الوجود المحمولي).

٢ـ واخرى يلاحظ الوجود باعتباره معنًى حرفياً، وذلك عندما يكون الموضوع شيئاً معيناً والمحمول شيئاً آخر، و(الوجود) يقع كرابط بين الموضوع والمحمول.

فمرة نقول مثلاً: (زيد موجود)، فيكون للوجود هنا معنًى اسمي، ويكون وجوداً محمولياً.

واخرى نقول: (زيد قائم)، هنا يكون (زيد) موضوعاً، و(قائم) محمولاً ويكون الوجود (المدلول عليه بهيئة الجملة في اللغة العربية) هو الرابط الذي أوجد النسبة بين القيام وزيد وحاله حال المعنى الحرفي حيث يكون دور الوجود هنا مشابها لدور (الابتداء) في قولنا: (سافرت من الكوفة إلى البصرة)، فكما ان (الابتداء) قام بعملية الرابط بين السفر والكوفة، كذلك هو حال الوجود في المثال السابق، فهو رابط بين الموضوع والمحمول.

الوجود لنفسه والوجود لغيره

ذكرنا ان الوجود اما ان يكون وجودا في نفسه أو وجودا في غيره، لأن الوجود اما ان يكون له معنًى اسمي، واما ان يكون له معنًى حرفي:

١ـ فاذا كان للوجود معنًى حرفي، فانه لا يقبل التقسيم في هذه الحالة، وهو قسم واحد لا غير.

٢ـ واما اذا لاحظنا المعنى الاسمي للوجود، فانه ينقسم إلى قسمين: اما لنفسه، واما لغيره.

وهذا التقسيم (لنفسه ولغيره) لا يرتبط بعالم الذهن، خلافاً للتقسيم الأول حيث تقدم ان كل مفهوم في الذهن اما ان يكون قابلاً للتصور فيه بصورة مستقلة، أو لا يكون كذلك، وهذا التقسيم أمر ذهني.

اما التقسيم الثاني فانه لا يرتبط بعالم الذهن، فانه بعد الفراغ من ملاحظته مستقلا في عالم الذهن نلاحظ الخارج، وعلى اساس كونه في عالم الخارج نقول: الوجود اما لنفسه، واما لغيره.

وهو يعني أن هذه الحقيقة الخارجية اما ان تكون قائمة بذاتها وليست حالة لشيء آخر، أو ليست قائمة بذاتها، واذا ما كان لها وجود فان وجودها لذلك الشيء، أي انها لابد ان تكون بعنوان الصفة لذلك الشيء الآخر، ومثال ذلك: الطول، القصر، المحيط، العرض، ... وغيرها، فان معنى الطول مثلا نتصوره بشكل مستقل، إلاّ انه لا يوجد في عالم العين إلاّ في شيء آخر، إذ لابد من وجود شيء يكون الطول صفة له، فوجوده وجود لغيره، وجود لشيء آخر، وهذا ما يُعبر عنه بـ (الوجود في نفسه لغيره)، وكذا يُعبر عنه بـ (الوجود الرابطي).

الوجود الرابط والوجود الرابطي

من هنا يتضح ان الأعراض لها وجود في نفسها وليس لها وجود لنفسها، ولأن للعرض وجوداً في غيره لذا أُطلق عليه (وجود رابطي) من هذه الجهة.

وقد تقدم في التقسيم الأول ان الوجود في غيره يطلق عليه (الوجود الرابط)، ولكن الوجود في نفسه اذا كان لغيره فانه يطلق عليه (الوجود الرابطي).

وهنا ينبغي ملاحظة الفرق بين المصطلحين، لأن القدماء إلى ما قبل عصر المير داماد وملا صدرا لم يتنبهوا للفرق بينهما، إذ لم يميزوا بين الوجود الرابط الذي يكون معنًى حرفياً، والوجود الرابطي الذي يكون معنىً اسمياً، وان كان وجوده في عالم الوجود يكون على صورة حالة لشيء آخر، لا يمكن التفكيك بينه وبين ذلك الشيء، وقد كان لفظ (الرابطي) يشمل النوعين، ثم تمكّن

الحكماء بعد ذلك من التفكيك بين المصطلحين، فأعطوا لفظ (الرابط) للأول وهو المعنى الحرفي، فيما أطلقوا على الثاني (الرابطي) المعنى الاسمي، بينما كان القدماء يطلقون على الاثنين (الرابط والرابطي).[1]

اذن الوجود في نفسه على قسمين:

١- **وجود لنفسه**، مثل الجوهر، فعندما نتصور أي نوع من أنواع الجسم نجد هذه الحقيقة، التي لا يلزم لوجودها وجود شيء آخر تكون حالة له.

كما نلاحظ الأمر نفسه في الانسان، فانه لا يلزم ان يوجد شيء غير الانسان ليكون الانسان صفة له وحالة له، كما هو في الأمثلة السابقة (الطول، والعرض...) التي تحتاج إلى ذوات غيرها تتعلق بها.

٢- **وجود لغيره**، مثل الاعراض، فان وجودها في نفسها لغيرها، ويطلق على هذا الوجود: (الوجود الرابطي).

والوجود في نفسه لنفسه ليس له لفظ مختص به، بل يعبر عنه بـ (الوجود النفسي).

الوجود بنفسه والوجود بغيره

ينقسم الوجود في نفسه لنفسه إلى قسمين أيضا، هما:

١- إما بنفسه.

٢- وإما بغيره.

حيث ذكرنا في التقسيم الثاني بأن الوجود في نفسه اما ان يكون قائما في موضوع، لأجل شيء آخر، أي حالة لشيء آخر (كما في الامثلة التي ذكرناها: الطول، العرض...)، واما ان يكون قائما بذاته كما في الجواهر. فالمسألة إذا (مسألة لنفسه ولغيره) ترتبط بكون الوجود قائماً بذاته وليس حالة لشيء آخر، أو انه قائم بغيره، وهو حالة لشيء آخر.

---

(١) س: هل خلط القدماء بين الوجود لا في نفسه والوجود في نفسه لغيره؟

ج: نعم، خلط القدماء بين الاثنين، ولم يفككوا بينهما.

اما مسألة كون الوجود بنفسه أو بغيره، فهي تعني: انّ الوجود الذي لا يكون حالة لغيره، وهو غني عن الموضوع، فانه يمكن تصوره على نحوين:

١ـ ما يكون غنيا عن العلة ايضا، أي انه بالأضافة إلى غناه وعدم حاجته إلى المحل، والموضوع، هو غني عن العلة كذلك.

٢ـ ما لا يكون غنياً، عن العلة.

فالغنى عن المحل (أي الموضوع) مسألة، والغنى عن العلة مسألة أخرى.

وبناء على ذلك فان (الوجود في نفسه لنفسه) اما ان يكون بنفسه أيضاً؛ أي أنه قائمٍ بذاته من ناحية العلة، وهو غني عن أي علة ما وراء ذاته، وأما ان يكون غنياً عن المحل، ولكنه غير غني عن العلة، فيكون وجوده (وجودا في نفسه لنفسه بغيره). والجواهر في العالم، أي الممكنات التي هي من نوع الجوهر تكون من قسم: (الوجود في نفسه لنفسه بغيره).

واجب الوجود هو وجود في نفسه لنفسه بنفسه

وذات واجب الوجود هو (وجود في نفسه لنفسه بنفسه)، وهذا النوع من الوجود منحصر بذات الواجب تعالى.

من هنا يتضح اننا عندما نقول: (إن واجب الوجود ما كان وجوده في نفسه لنفسه بنفسه)، فان قيد (في نفسه) يدل على نفي المعنى الحرفي عن واجب الوجود، و(لنفسه) يعني انّه معنًى اسمي، وانه ليس حالة لشيء آخر، وليس من قبيل الأعراض، و(بنفسه) يعني انه واجب بالذات ومستغن عن العلة. وهذا هو التقسيم الذي ذكره صاحب المنظومة للوجود.

مناقشة مع صاحب المنظومة

ربما ترد مناقشة لفظية لما أفاده السبزواري، وانما نعبر عنها (لفظية) لان مقصوده صحيح، ولكن طريقة تعبيره عنه يمكن ان ترد عليها مناقشة، إذ قد يقال: اذا كنّا نحن وظاهر العبارة وفق تقسيم الوجود إلى: وجود إما في نفسه، وإما في غيره.

والوجود في نفسه: اما لنفسه، واما لغيره.

والوجود لنفسه: اما بنفسه، واما بغيره.

فانها تدل على ان التقسيم يخص (الوجود في نفسه لنفسه، فهو اما بنفسه واما بغيره). اما الوجود في نفسه لغيره فماذا يكون؟

لأنه اما ان يكون بنفسه واما بغيره، والوجود لغيره هو وجود العرض، فهل وجود العرض غير قابل للتقسيم من حيث احتياجه للعلة وعدم احتياجه؟

الجواب: انه قابل للتقسيم، وما ذكره من ان وجود العرض هو وحده وجود بغيره مسلّم، إلاّ ان الوجود في غيره هو وجود بغيره أيضا، بينما في هذا التقسيم يكون الوجود بنفسه والوجود بغيره وحدهما اقسام الوجود لنفسه، فالتقسيم المذكور لا يخلو اذن من إشكال، ومثال ذلك لو قسمنا الجسم كالآتي: الجسم اما نامٍ واما غير نام. والجسم النامي اما حيوان واما غير حيوان. والحيوان اما انسان واما غير انسان.

فهذا التقسيم تقسيم صحيح، لأنه يمكن ان يقال: الجسم النامي اما ان يكون حيواناً واما غير حيوان، والحيوان وغير الحيوان لا يخرج عن دائرة الجسم النامي، والأجسام غير النامية ليست أجساماً نامية حيوانية، ولا هي أجسام نامية غير حيوانية.

ولكن عندما يقال:

الوجود اما في نفسه واما في غيره.

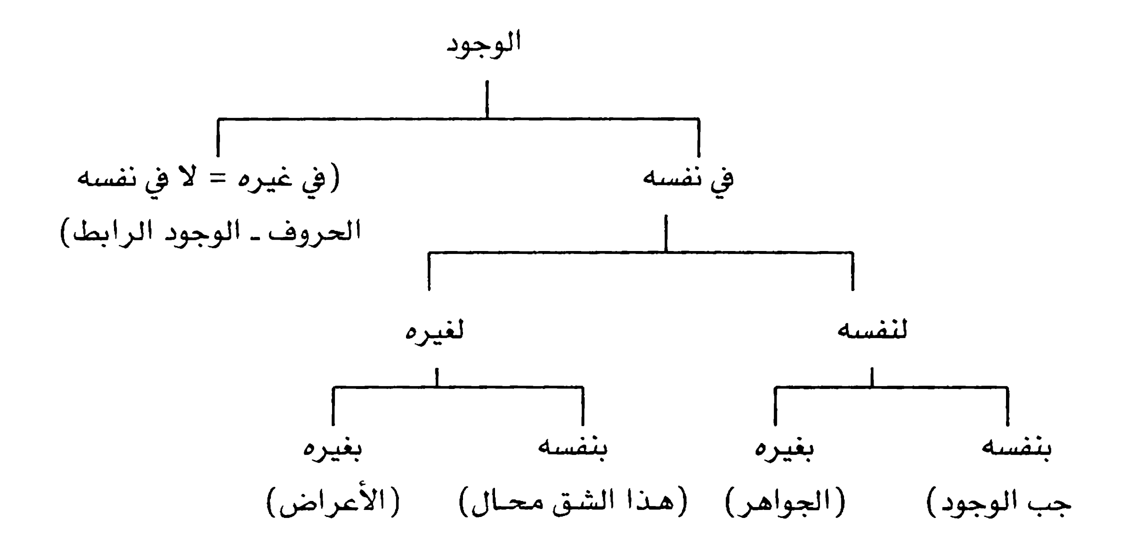
والوجود في نفسه اما لنفسه واما لغيره.

والوجود في نفسه ولنفسه اما بنفسه واما بغيره.

يفهم من هذا انّ التقسيم بنفسه وبغيره يختص بالشعبة الأخيرة من التقسيم فقط، ولا يشمل الشعب الأخرى، فهي خارجة عن هذا التقسيم، وهي لا بنفسه ولا بغيره. في حين انّ تلك الأقسام من الممكنات، وهي حينئذ بغيره. وبذلك يتضح الخلل في كيفية التقسيم.

جدول تقسيمات الوجود

فيما يلي جدول يوضح تقسيمات الوجود:



الاشكال الآخر

هذا الاشكال اشكال فني كما يقال، وليس إشكالا معنويا، إذ المناقشة في اللفظ والتعبير وليس في المعنى والمفهوم، بمعنى ان الإشكال يرد على كيفية البيان وليس على المراد والمقصود.[1]

فقد ذكر (واصبح واضحا من البيان السابق) ان تقسيم الوجود إلى: (وجود في نفسه، وفي غيره، أو بتعبير آخر إلى: وجود محمولي، ورابط).

هو تقسيم من حيث المفهوم، لأن الوجود يقبل مفهومين، كما ان مفهوم

---

(١) طرح هذا الإشكال على شكل سؤال في مبحث الجعل، حيث يعتبر الجعل متعلقا بالوجود، وقد أشرنا هناك إلى اننا سنذكر هذا المطلب في المستقبل، وهذا هو المطلب الذي وعدنا ببيانه في مبحث الجعل.

(الابتداء) على قسمين: ابتداء اسمي وابتداء حرفي، فالابتداء تارة يكون مفهوما مستقلا (كما في قولنا: الابتداء غير الانتهاء)، واخرى يكون الابتداء مفهوما غير مستقل (كما في قولنا: سرت من البصرة إلى الكوفة)، كذلك الحال بالنسبة للوجود، فإنه يقسّم إلى: وجود محمولي، ووجود رابط.

لأن البحث هنا يتعلق بالمفهوم نفسه، والقضية التي تشكل هنا هي قضية ذهنية حسب تعبير المناطقة، بمعنى اننا عندما نحكم على المفاهيم، فان الحكم عليها من حيث كونها مفاهيم موجودة في الذهن، ولذا تكون القضية هنا قضية ذهنية لا علاقة لها بالخارج.

اما في حالة تقسيم الوجود إلى: لنفسه، ولغيره، أو بنفسه، وبغيره.

فان التقسيم في هذه الحالة يكون بلحاظ عالم العين والخارج، وليس له أي علاقة بعالم الذهن.

تقسيم الوجود من حيث المفهوم

وعلى هذا الأساس، يكون التقسيم الصحيح الذي لا يرد عليه إشكال هو ان يقسم الوجود أولاً من حيث المفهوم، فيقال: إن مفهوم الوجود في الذهن اما محمولي واما رابط، بالمعنى الذي يلتقي به القائلون باصالة الوجود وأصالة الماهية، لأن كلا الفريقين يتفقان على مفهوم الوجود في الذهن ولا خلاف بينهما، ولذا ذكرنا في بحث الجعل أنه، سواء قلنا بأصالة الوجود أو اصالة الماهية، لا يختلف الأمر لأن الموضوع يرتبط بعالم الذهن، فحين نقول: ان الجعل إما ان يتعلق بالوجود المحمولي، وإما بالوجود الرابط، فان المسألة هنا تتعلق ببيان حالة أمر في الذهن وليس في الخارج.

تقسيم الوجود من حيث عالم العين والحقيقة

ثم نقسّم الوجود تقسيمين، مستقلين عن بعضهما، وكلا التقسيمين يرتبط بعالم العين، وهما:

١ـ التقسيم الأول: الموجود من حيث المحل والموضوع اما أن يكون غنياً عن المحل والموضوع، أي غيرمحتاج إلى شيء يحل فيه، وهذا ما يعرف بـ (الوجود لنفسه) وهو (الجوهر)، واما أن يكون محتاجاً لشيء يحل فيه، وهذا ما يعرف بـ (الوجود لغيره) وهو (العَرَض).

وفي ضوء هذا التقسيم يتضح الفرق بين الجوهر والعرض.

٢ـ التقسيم الآخر: وهذا التقسيم مستقل عن هذا التقسيم وذلك التقسيم، وهو ان يقال: ان الوجود ـ أو الموجود[1] ـ من حيث حاجته وعدم حاجته إلى العلة، أي من ناحية حيثية وجوده فهل هي حيثية صدورية[2] صادرة عن شيء أم لا؟

وبعبارة أخرى: هل هو صادر عن الغير أم غير صادر عنه؟

فإن كان غير صادر عن الغير فهو (وجود بنفسه)، وان كان صادراً عن الغير فهو (وجود بغيره).

ويختلف هذا التقسيم اختلافاً أساسياً عن التقسيم السابق للوجود (الوجود لنفسه، والوجود لغيره)، فالوجود لنفسه لا ينقسم الى الوجود بنفسه والوجود بغيره، وبذلك لا يرد الاشكال المتقدم على هذا التقسيم.[3]

---

(١) القائل بأصالة الماهية يعبر بـ (الموجود)، والقائل بأصالة الوجود يعبر بـ (الموجود) أيضا، وكذلك يعبران بـ (الوجود)، وكلا التعبيرين صحيح.

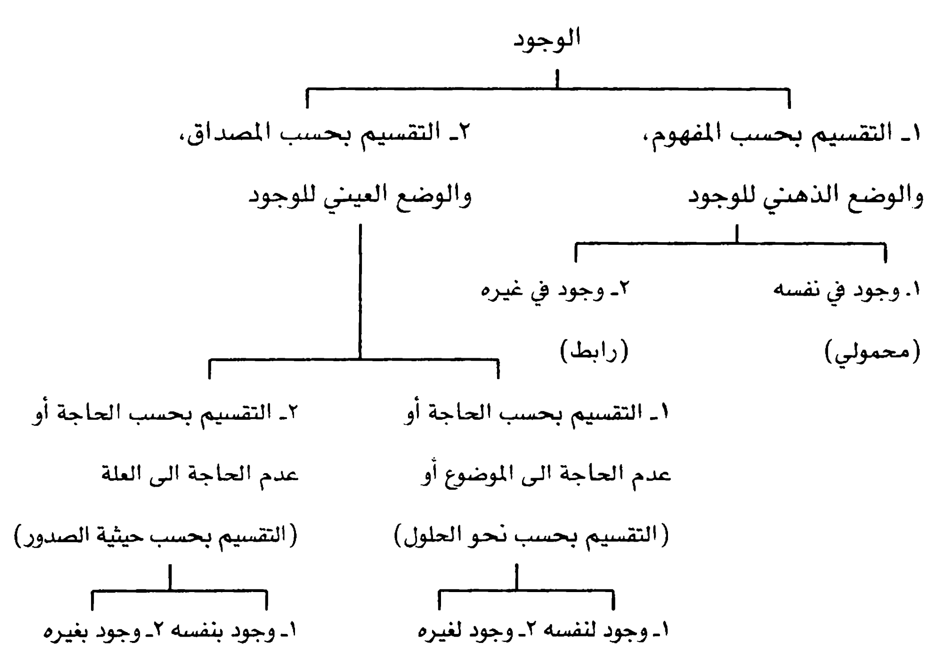
(٢) حيثية الصدور عن شيء غير حيثية الحلول في شيء.

(٣) س: بناء على هذا التقسيم يمكن ألا يكون (الوجود لغيره) صادرا.

ج: التقسيم صحيح، وليس من اللازم ان يكون التقسيم هكذا، لان: الموجود اما بنفسه واما بغيره، وكل وجود لغيره هو وجود بغيره أيضاً، ولكن الوجود لنفسه، بعضه بنفسه (ذات الباري تعالى) وبعضه الآخر بغيره (وهو الجوهر).

* * *

فيما يلي تلخيص للتقسيم الذي لا يرد عليه الإشكال الذي ورد على تقسيم صاحب المنظومة:



س: هل تعني ان كل هذه التقسيمات ترجع الى أصل الوجود باعتبارات مختلفة؟

ج: نعم، تعود له باعتبارات مختلفة، وان كان التقسيم الأول يعود إلى مفهوم الوجود، ولا تختلف هذه المسألة سواء قلنا بأصالة الوجود أو أصالة الماهية. وفيما يلي بيان للتقسيمات التي ترتبط بالوضع العيني للموجود.

التقسيم الأول:

بحسب المحل، أي تقسيم الوجود إلى حلولي قائم بالغير وآخر قائم بذاته، والقسم الأول هو ما يكون صفة وحالة لغيره، ويطلق عليه (الوجود لغيره). والقسم الآخر هو المستقل وغير الحال بغيره، وهو ما يطلق عليه (الوجود لنفسه).

التقسيم الآخر:

وهذا التقسيم يعود للوضع العيني للوجود، من حيث حاجته وعدم حاجته

ومن المعلوم ان التقسيم بهذه الصورة لا يتعارض مع مقصود صاحب المنظومة وغيره من الفلاسفة، لأن مقصود الكل واضح، إلا ان التقسيم بهذه الكيفية يتخلص من الإشكال الذي قد يرد على بيان السبزواري.

إشكال وجوابه

ربما ينقدح في الذهن إشكال على البيان السابق، وهذا الإشكال ذكره صاحب المنظومة، وان كان لا يرد في ضوء التقسيم الذي ذكرناه، وملخص هذا الإشكال هو: ذكر صدر المتألهين مصطلحاً غير المصطلح الذي اشترك به مع استاذه الميرداماد (وأصل هذا المصطلح في الواقع للميرداماد)، والمصطلح هو: ان جميع الوجودات باستثناء الباري تعالى وجودها وجود رابط، بل هي ربط محض، من هنا يقال: ماذا يعني بالوجود الرابط؟ هل هو ما ذكرناه في معنى الوجود الرابط، أي (الوجود في غيره)؟

للعلة، فهو إما ان يكون صادرا عن علة، واما ان لا يكون صادرا عن أي علة، وانما هو قائم بذاته، فان كان قائما بذاته يطلق عليه (الوجود بنفسه) وان كان قائما بغيره يطلق عليه (الوجود بغيره).

س: هل يعني ذلك أن المقسم في الحالتين هو(الوجود في نفسه) والوجود في الخارج؟

ج: (الوجود في الخارج)، ولكن ينبغي ان لا يقال هنا (الوجود في نفسه)، لأن قول (في نفسه) هو بيان للوجود في الذهن.

س: نعم(الموجود في الخارج).

ج: الموجود في الخارج: اما لنفسه، واما لغيره، وكذلك الموجود في الخارج: اما بنفسه، واما بغيره، فلماذا نقول: الموجود في الخارج: اما لنفسه، واما لغيره. والموجود لنفسه: اما بنفسه، واما بغيره. لكي يشكل علينا في: انه يلزم من كلامكم، ان الموجود لغيره ليس موجودا بغيره، أو انه مسكوت عنه؟ ولذا نحاول ان نذكر التقسيم بصورة أخرى حتى لا يرد مثل هذا الإشكال.

وقد عبر السبزواري عن هذا الإشكال بقوله: (وجعل العرض موجودا في نفسه لغيره، والجوهر موجوداً في نفسه لنفسه بغيره، لا ينافي ما حُقق في موضعه من أن وجود ما سوى الواحد الأحد رابط محض، لأن ما ذكرناه هنا انما هو فيما بين الممكنات انفسها، وإلاّ فالكل روابط صرفة لا نفسية لها بالنسبة إليه، إن هي إلاّ تمويهات وتماثيل وبانفسها أعدام وأباطيل).

فالسبزواري يرى ان تقسيم الوجود إلى رابط وغير رابط، ثم تقسيم الوجود غير الرابط إلى وجود الجوهر ووجود العرض، ووجود الممكن ووجود الواجب يرى ان هذا التقسيم انما يكون بملاحظة الوجودات مستقلة عن بعضها، ولكنها بالنسبة لذات الباري وجودات رابطة.

وبعبارة أخرى، عندما يقال: ان وجود المعاني الحرفية وحدها وجود رابط، والجواهر والأعراض وجودها وجود غير رابط، انما يصح بقياس بعضها إلى البعض الآخر، فحين نقيس هذه الوجودات بالنسبة إلى بعضها نقسمها إلى: وجودات رابطة، وغير رابطة.

اما إذا قسنا هذه الوجودات إلى ذات الباري تعالى فهي كلها (سواء كانت رابطة أو غير رابطة) تكون (رابطة).

هذه خلاصة لما ذكره السبزواري في الجمع والتوفيق بين قوله وقول صدر المتألهين.

الوجود الرابط بحسب المفهوم وبحسب عالم العين والحقيقة

أمّا بناء على البيان الذي ذكرناه في معنى الرابط، فالأمر يختلف عما ذكره صاحب المنظومة، لأن الرابط بهذا المعنى غير الرابط بذلك المعنى، إذ إن الوجود الرابط هناك هو بحسب مفهوم الوجود، أي الوضع الذهني للوجود، الذي نتصوره تارة بشكل مستقل، واخرى بشكل غير مستقل.

في حين ان كلام صدر المتألهين يتعلق بحقيقة الوجود، أي الوجود العيني، فهو يذهب إلى: انّ كل ما سوى ذات الباري من الوجودات هو وجود رابط.

ومن الواضح ان الفرق كبير جدا بين الرابط بذلك المعنى والرابط بهذا المعنى، فالرابط بحسب تعبير صدر المتألهين ليس هو الرابط بالمفهومية بل الرابط بالذات والحقيقة، أي بالمعنى الذي أوضحناه في بحث الجعل، من عدم الاستقلالية حيث ذكرنا هناك: ان كل معلول توجده العلة فوجوده عين إيجاده، وايجاده عين إضافته للعلة، وكل موجودات العالم هي على هذا النحو سوى ذات الباري تعالى، إذ ان كل معلول تكون ذاته هي عين تعلقه بعلته، وليس له ذات مستقلة لها تعلق بالعلة.

اذن، الوجود الرابط هنا هو معنى آخر، فعندما يقال (وجود رابط) فالمقصود هو بحسب مفهوم الوجود في الذهن، ولكن (الوجود الرابط) هناك هو بحسب عالم العين والحقيقة، والرابط في عالم العين له معنى غير معنى الرابط في عالم الذهن.[1]

وبناء على هذا البيان لا نحتاج إلى التوفيق والجمع الذي ذكره صاحب المنظومة.

(١) س: يتعلق الرابط في عالم الذهن بالمفاهيم؟

ج: نعم، فانه لا علاقة له بعالم العين، وانما يرتبط بالمفاهيم، فالمفهوم اما مستقل، واما رابط، فهناك الذهنية مقصودة وهنا العينية.

س: هل الوجود العيني الخارجي هو وجود اسمي فقط؟

ج: نعم.

بداهة الجهات الثلاث

قدْ كانَ ذا الجهاتِ في الأذهانِ　　　وجــوب إمتنــاعٍ او إمكــانِ
وهــي غــنيَّــة عــنِ الــحدودِ　　　ذاتُ تَــأَسٍّ فــيهِ بالوجــودِ

فيما يلي إلمامة سريعة في بيان معنى هذين البيتين، ونؤجل التفصيل فيهما إلى الفصل التالي.

لقد عرض صاحب المنظومة هذا المبحث بصورة غير الصورة التي سنسعى إلى توضيحها.

والمعنى الاجمالي للبيت الأول هو: إن وجود هذه الجهات الثلاث (الوجوب، والإمكان، والامتناع) هو وجود في الأذهان لا في الأعيان، (وهذا البيت يمكن أن يفسر بتفسيرين كما سنلاحظ).

اما البيت الثاني فيعني: أن هذه الجهات غنية عن التعريف كالوجود، فكما أن الوجود بديهي وغني عن التعريف كذلك الوجوب والإمكان والامتناع، فهي بديهية التصور ولا تحتاج إلى التعريف، وسنذكر ملاك عدم احتياجها إلى التعريف.

توضيح

يمكن ان يفسر البيت الأول بتفسيرين كما أشرنا، وهما:

١ـ ما ذكره صاحب المنظومة بقوله في توضيح (في الأذهان): (هذا إشارة إلى انها في الخارج مواد وفي الأذهان جهات)، أي نطلق عليها في الذهن اسم (الجهة)، وهذا يعني انها موجودة في الذهن وفي الخارج، ولكن يطلق عليها في الذهن (الجهة)، وفي الخارج (المادة)، وهو معنى القول: إن الوجود في الأذهان صاحب جهة، وفي الأعيان صاحب مادة.

وهو ما أوضحه السبزواري في شرح المنظومة، وان كان ما ذكره نفسه في موضع آخر (حاشية الأسفار) يعطي تفسيراً أفضل لهذا البيت.

٢ـ التفسير الآخر هو ان الجهات الثلاث (الوجوب، والإمكان، والامتناع) يكون وجودها المحمولي المستقل في الذهن، وعندما يقال: (ليس لها وجود في الخارج)، اي ليس لها وجود مستقل محمولي في الخارج، وبتعبير آخر: إن وجودها في الذهن وجود مستقل، بمعنى ان وجودها في الذهن له صلاحية في ان يكون محمولا للوجود، وان كانت في الخارج فليس لها صلاحية المحمولية.

وقد ذكرنا في باب المعقولات الثانية ان التعبير الذي ذكروه هناك هو: ان المعقول الثاني هو الذي يكون ظرف عروضه الذهن، ويكون ظرف اتصافه الذهن تارة والخارج تارة اخرى، وهذا ما أفاده السبزواري في حاشيته على (الأسفار)،[1] (وهو قول حسن).

---

(١) عبارة السبزواري في حاشية الأسفار (الفصل السادس من بحث المواد الثلاث) هي:

(وقد دريت من هذا المعنى قولهم في تعريف المعقول الثاني الفلسفي: انه الذي يكون عروضه للمعروض في العقل، سواء كان اتصاف المعروض به في العقل أو في الخارج، فان المراد بكون الاتصاف في الخارج كون وجوده الرابط في الخارج، كما ان المراد بكون عروضه في العقل أن وجوده المحمولي الرابطي انما هو في العقل).

الأسفار، ص ١٤٠ (الهامش).

كما انّ السبزواري ذكر في حاشيته على شرح المنظومة في بحث (المعقولات الثانية) في ذيل عبارته (سواء كان اتصافه في العين أو فيه) قال: (معيار كون الاتصاف في العين↵

والمقصود بالعروض هو الوجود المحمولي، والمقصود بالاتصاف هو الوجود الرابط (وسيأتي توضيح ذلك).

اذن يمكن ان يُفسر البيت الذي يقول: ان وجود الجهات في الأذهان، بالوجود المحمولي، ووجودها الرابط في الخارج (سيأتي بيان ذلك في الفصل الآتي بشكل مفصّل).

الجهات الثلاث غنية عن التعريف

اما البيت الثاني فيعني: أنّ هذه الجهات الثلاث غنية عن التعريف، وقد ذكرنا فيما سبق ان الوجود غني عن التعريف كما أفاده السبزواري بقوله:

مفهومُهُ من أعرفِ الاشياءِ وكُنهُهُ في غايةِ الخفاءِ

وقد ابتكرنا في ذلك المبحث بيانا أوضحنا فيه سبب بداهة الوجود واستغناءه عن التعريف.

ونريد هنا ان نتعرف على ملاك الاستغناء عن التعريف، وكيف تكون بعض الأشياء محتاجة إلى التعريف، فيما لا تكون اشياء اخرى محتاجة إليه؟

ملاك الحاجة وعدم الحاجة إلى التعريف

لابد ان نذكر بعض المقدمات، لكي نعرف ملاك الحاجة وعدم الحاجة الى التعريف، وهذه المقدمات هي:

المقدمة الأولى

ماذا يعني التعريف؟

ان يكون الوجود الرابط للصفة في الخارج، وكون عروضها في العقل ان يكون وجودها الرابطي أي وجودها المحمولي الناعتي في العقل لا في الخارج، ولا غرو في ذلك، لأن ثبوت شيء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت. وكون الوجود الرابط أي ثبوت شيء لشيء في الخارج لا يستدعي زيادة مؤنة كما ان الأعدام ثابتة للأشياء في الخارج بهذا المعنى، وكذا الاعتباريات...).

التعريف هو التحليل والتجزئة، فكل شيء نعرّفه؛ انما نقوم بتحليله وتجزئته الى عناصره الأولية الذهنية، فالخط مثلا عندما نعرّفه بقولنا: (كم متصل ذو بُعد واحد). فاننا في الواقع نحلل الخط الى عناصره الأولية التي نستخرجها من المعرّف نفسه.

من هنا يكون التعريف اشبه بالتجزئة العينية والتجزئة الكيمياوية، وان كان التعريف يرتبط بالعناصر الذهنية، فيما يرتبط التحليل الكيمياوي بالعناصر الخارجية، فعندما نريد معرفة العناصر المكونة للمادة نقوم بفصل الأجزاء التي تتركب منها تلك المادة عن بعضها، من خلال التحليل المختبري، فالماء مثلا يتكون من الأوكسجين والهيدروجين، وهما عناصره التي يتركب منها، نحاول بعد ذلك ان نتعرف على كل عنصر من هذه العناصر، فهل هذا العنصر يتألف من عنصرين أو أكثر، بحيث يمكن تجزئته وتحليله إلى عناصره؟ وهكذا نواصل التجزئة حتى نصل إلى حد لا يمكن معه التجزئة الخارجية، إذ لابد من نهاية لهذه التجزئة، لأن البرهان العقلي أثبت انّ التجزئة العينية الى ما لا نهاية غير معقولة، لانه يلزم تركب الشيء من أشياء لا نهائية، وهو محال.

نعم التجزئة الذهنية يمكن ان تكون غير متناهية، فاذا قلنا مثلاً: انّ الخط قابل للانقسام إلى جزأين، فهذا يعني انّ الذهن قادر على تقسيمه الى جزأين مفترضين، والا فهو في الحقيقة لا يتكون من جزأين فعليين، بينما تركّب المركبات الكيمياوية من جزأين أو عنصرين يعني في الحقيقة، أنّها تشتمل على جزأين واقعيين، وانّ من المحال ان يتكون المركب الكيمياوي المحدود من عناصر غير متناهية.

المقدمة الثانية

تختلف التجزئة الذهنية عن التجزئة الخارجية، في انّ المركب الخارجي يكون دائما مركبا من جزأين أو أكثر، وتكون أجزاؤه في عرض بعضها الآخر، كالعناصر التي يتركب منها الماء مثلا.

بينما يتكون المركب الذهني من الجنس والفصل، وهذا يعني ان أحد هذين العنصرين أعم من المركب (وهو الجنس)، والثاني مساوٍ للمركب (وهو الفصل)، كما انّ أحد هذين العنصرين مبهم والآخر متعين، واحد مبهم والآخر معيّن له.

وبذلك يتضح أنّه لا يمكن للماهية ان تتركب من عنصرين ذهنيين كلاهما يكون أعم من تلك الماهية، كما لا يمكن ان تتركب الماهية من عنصرين ذهنيين كلاهما يكون أخص من تلك الماهية، وكذا لا يمكن ان يكونا مساويين للماهية، أو ان احدهما مساوٍ لها والآخر أخص منها.

لذا، لابد ان يكون المركب الذهني مكونا من جزأين أحدهما مساوٍ له والآخر أعم منه، فالانسان كمركب ذهني مكون من الحيوان والناطق، ومعنى تساوي الانسان والناطق هو التساوي الشمولي، فكل انسان ناطق، وكل ناطق انسان، اما الجزء الآخر من مفهوم الانسان (وهو الحيوان) فهو أعم من الانسان، إذ انّ كل انسان حيوان، وليس كل حيوان انسانا.

المقدمة الثالثة

لو فرضنا وجود مفهوم لا يمكن تصور مفهوم أعم منه، فلا يمكن ان يكون هذا المفهوم مركبا، لان المفهوم الذي يتركب من جنس يكون أعم منه، وقد فرضنا عدم وجود مفهوم أعم منه، ومثال ذلك: مفهوم (الشيء) ومفهوم (الوجود) المساوي لمفهوم (الشيء)، فان كان مركبا، فلابد من أن يكون جزؤه أعم منه، واذا ثبت لدينا بالبرهان عدم وجود مفهوم أعم من هذا المفهوم، فلا يمكن لهذا المفهوم ان يكون مركبا، فهو إذاً بسيط، واذا كان بسيطا يكون مستغنيا عن التعريف، لان معنى التعريف هو تحليل الشيء المركب الى اجزائه وعناصره وفصلها عن بعضها، أي محاولة الحصول على عناصره البسيطة، ومع فرض عدم وجود مفهوم أعم من هذا المفهوم، فلا يكون مركبا، وبالتالي لا يمكن تحلله وتجزئته لأنه بسيط. إذاً، يكون مثل هذا المفهوم مستغنيا عن التعريف.

الضرورة والإمكان والامتناع من المفاهيم البديهية

الضرورة والإمكان والامتناع من المفاهيم البديهية، وحكم الضرورة حكم الوجود، لان جميع الضرورات تنشأ من الوجود، والضرورة تساوي الوجود[1]، وبهذا تكون الضرورة مثل الوجود في عدم حاجتها للتعريف لانها من المفاهيم العامة البسيطة غير المركبة.

وهكذا الأمر في الإمكان، فأنه غير قابل للتعريف، إذ مع كون الإمكان ينسب للماهية، ومع ان الماهية يمكن اعتبارها من دون الوجود، الاّ انه لا توجد ماهية واقعية عارية عن الوجود، فالامكان إذاً دائر مدار الوجود.

هذا، فضلا عن انّ الإمكان هو سلب لضرورة طرف الايجاب، وسلب لضرورة طرف السلب، فاذا امكن تعريف الضرورة أمكن تعريف الإمكان.

اما الامتناع فهو عبارة عن ضرورة العدم، فاذا عرّفنا الوجود وعرّفنا العدم، نعرف حينئذ ضرورة العدم التي هي الامتناع، وبناء على ذلك نعرف الاثنين الآخرين من خلال معرفة أحدهما.

وهنا يثار هذا السؤال: هل الضرورة فقط بديهية، والإمكان والامتناع يعرف تبعاً للضرورة، أم ان الإمكان والامتناع امران بديهيان كالضرورة؟

أجاب الشيخ وغيره على مثل هذا السؤال، بان جميع هذه المفاهيم بديهية ولا تحتاج إلاّ إلى تذكّر، وان تعريف هذه المفاهيم أشبه بالتعريف الذي يذكره اللغوي، (فان اللغوي يبين موارد الاستعمال فقط، ولا يعرّف الأشياء تعريفا منطقيا)، وهذه المفاهيم لا تحتاج إلى تعريف في نظر المنطقي، وهذا هو معنى قول السبزواري:

وَهي غنيَّةٌ عَنِ الحُدودِ ذاتُ تأسٍّ فيهِ بالوجودِ

---

(١) انظر: اصول الفلسفة و روش رئاليسم، ج ٣، مقدمة المقالة التاسعة، البحث الحادي عشر، تحت عنوان: (أصالة الوجود والضرورة والإمكان).

اعتبارية المواد الثلاث

وجودهـا في العـقل بـالتَّعمُّلِ　　　للصدق في المعدوم والتَّسلسلِ

كانت بداية بحث المواد الثلاث في البيت القائل:

إن الوجـودَ رابـطٌ ورابِـطيٌّ　　　ثَمَّتَ نفسيٌّ فهـاكَ واضـبِطِ

وذكرنـا التقسـيمات الـتي أوردهـا صـاحب المنظومـة للوجـود، كمـا ذكرنـا تقسيمات أخـرى غيرهـا. وقـد جـاء البحث السـابق في اقسـام الوجـود كمقدمـة للدخـول في مبـاحث المـواد الثـلاث (الوجـوب، والإمكـان، والامتنـاع)، ولأجـل استيعابها.

معنى اعتبارية المواد الثلاث

ماذا يعني كون وجود المواد الثلاث اعتباريا؟

هـل اعتباريتـها كالاعتبـارات الاجتماعيـة الـتي يجعلـها العقـلاء، اي الاعتبارات التي يصطلح عليها البشر تبعا لمصالحهم الحياتية ويمكنهم رفعها في أي وقت، كاعتبار الزوجية بين انسانين، واعتبـار الملكية والمملوكية بين الانسان والشيء(فهذه الأمور اعتبارية، يجعلها العقلاء ويرفعونها حيث شاؤوا)؟

الجواب:

من الواضح انّ اعتبارية الوجوب والإمكان والامتناع ليست بـهذا المعنـى،

فهي ليست شكلا من أشكال الاتفاق والتواطؤ بين العقلاء، إذ يمكن ان يعتبر العقلاء الانسان في هذا اليوم ممكنا، وغدا واجبا أو ممتنعا، أو ان يعتبروا ذات الباري واجبة، ثم يأتي زمان ما تكون فيه غير واجبة.

من المسلّم انّه لا يمكن حتى احتمال هكذا نوع من الاعتبار في المواد الثلاث.[1]

ولكن، اذا لم تكن اعتبارية هذه المواد بالمعنى المذكور، فبأي معنى تكون إذا؟

واذا لم يكن وجودها بهذا النحو، فما هو نحو وجودها؟

اذا لم نقل لها بنحو معين من الوجود، فان وجودها يكون بالشكل السابق؛ أي اعتبارا عقلائيا محضا يكون وضعه ورفعه بيد الانسان، وهو اتفاق محض.

ومن المعلوم ان المواد الثلاث والاعتباريات الفلسفية ليست هكذا، فلابد إذا من معرفة نوع الوجود الذي ننسبه لهذه المواد.

---

(١) س: هل يعني ذلك اننا نفرضها؟

ج: كلا، الاعتبار غير (الفرض)، فالفرض أمر شخصي، إذ قد يفرض شخص شيئا ما، ولا نعني هنا الفرض الفردي والشخصي، وإنما نعني الفرض والاعتبار العقلائي الاجتماعي، وهو ما يتعاقد ويتفق عليه العقلاء ويرتّبون عليه آثارا معينة، كالزوجية مثلا، فبعد اجراء صيغة عقد النكاح بين الشخصين، تترتب مجموعة من الآثار، وهنا من ناحية العين لا وجود للزوجية، ولكنها شيء معتبر متفق عليه يحترمه المجتمع ويرتب عليه الآثار، فما كان حراما اصبح حلالا، وما كان غير واجب أصبح واجبا.

في حين تريد بالفرض الفرض الشخصي، كما لو فرضت وجود مثلث هنا وفرضت امتداد خط من نقطة معينة والتقائه عموديا بقاعدة المثلث، ومن الواضح ان هذا الفرض غير الاعتبارات الاجتماعية. مع العلم ان هذه الأمور سواء كانت فرضا اجتماعيا أو فرديا فانها واحدة من حيث كونها أمورا مفروضة، وليس لها أي نوع من الوجود.

فهل وجودها وجود محمولي، أم ان وجودها وجود رابط، وان كان محمولياً فهل هو نفسي، أم انه محمولي رابطي؟

ومن بين هذه الاحتمالات لم يدّعِ أحد أنّ وجودها وجود محمولي غير رابطي؛ أي وجود محمولي نفسي، لأن هذا يعني أن وجود المواد الثلاث سيكون من سنخ الجوهر، أي وجودا عينيا ماديا، أو مجردا، كالجسم والروح... وغيرها، وبعبارة أخرى: تكون لدينا أعيان باسم الوجوب والإمكان والامتناع، ولانها اعيان فهي جزء من أجزاء هذا العالم المادي،وان كانت مجردة فهي جزء من عالم المجردات، وهذا ما لم يقله أحد قط، بل لم يكن موردا للاحتمال.

اذن، هناك احتمالان لا غير بعد نفي الاحتمال السابق:

الاول: انّ وجودها وجود رابط، أي من قبيل المعاني الحرفية.

الثاني: انّ وجودها وجود محمولي، ولكنه محمولي رابطي، اي من قبيل وجود الأعراض.

الاعتباري هنا بمعنى الانتزاعي

لقد ذكر صاحب المنظومة في هذا الفصل نحو وجود المواد الثلاث تحت عنوان: (غرر في أنّها اعتبارية)، وفي ذيل هذه الغرر يتضح معنى البيت الذي ذكرناه في الفصل السابق، والذي يقول:

قدْ كانَ ذا الجهاتِ في الأذهانِ وجـوبَ إمتنـاعٍ أو إمكـانِ

ويذهب السبزواري إلى انها اعتبارية، وقد نبهنا إلى ان اعتباريتها ليست بمعنى الاعتباريات الاجتماعية، فلابد اذا من نسبتها الى نوع من أنواع الوجود، فما هو الوجود الذي تنتسب له؟ وما هو معنى اعتباريتها؟

الجواب: ان وجودها من نوع الوجود الرابط، وقد أطلقوا على هذا الوجود الرابط اسم (الاعتباري).

و(الاعتباري) هنا بمعنى (الانتزاعي)، وليس (الاعتباري) الذي تحت اختيار الانسان وجعله، وانما هو ما تقتضيه ضرورة العقل، كالزوجية التي

ينتزعها العقل من الأربعة، ويعتبرها لها، وهذا الاعتبار ليس باختيار العقل، أي ان شاء العقل جعله وإلا فلا لأن العقل لا يتمكن من ان يعتبر الزوجية وينتزعها من الخمسة مثلا، بينما ينتزع العقل الزوجية من الاربعة بمجرد تصوره لها، أي ان مفهوم الزوجية ضروري للأربعة.

وهذا ما يصطلح عليه الحكماء بالانتزاع، وكذلك الأمر في اعتبارية الماهية، فلا يعني كون الماهية اعتبارية انها تتحقق بالاتفاق والتواطؤ، فيمكن مثلا جعل ماهية الانسان لهذا الموجود الذي هو حجر واعتباره انسانا، أو استبدال ماهيته بماهية الفرس، لأن هذا الاعتبار للماهية له ضرورة منطقية.

وبهذا يتضح انّ (الاعتباري) هنا بمعنى (الانتزاعي)، اي ان العقل ينتزع ذلك بالضرورة.

الاقوال في نحو وجود المواد الثلاث

هنالك قولان في نحو وجود المواد الثلاث، يقابل أحدهما الآخر، وهما:

١ـ انّ وجودها وجود رابطي، على اعتبار ان لها وجودا عينيا.

٢ـ انّ وجودها وجود اعتباري، على اساس ان لها وجودا اعتباريا.

وقد اشتهر بين المتكلمين القول بالوجود الرابطي، مع ان هذا البحث لم يطرحه القدماء، كما لم يبحث الشيخ ابن سينا هذه المسألة بشكل وافٍ، ولكن المتكلمين بحثوها بصورة مفصلة، ثم بحثها شيخ الأشراق، وان كان يبدو منه الابهام والاشتباه في هذه المسألة.[1]

---

(١) نفى شيخ الاشراق أي وجود عيني للمواد الثلاث (بالمعنى الأعم من كونه مستقلا أو رابطيا) واعتبرها أمورا عقلية في الذهن ولا مصداق مستقلا لها في الخارج، وقد أفاد هذه المسألة في (المشارع والمطارحات) وكذلك في (حكمة الاشراق) في المقالة الثالثة القسم الأول تحت عنوان (حكومة في الاعتبارات العقلية) حيث قال:

(... والامكان أيضا امر عقلي... فاذن الصفات كلها تنقسم إلى قسمين: صفة عينية

أدلة القائلين بالوجود العيني للمواد الثلاث

اورد القائلون بالوجود العيني للمواد الثلاث عدة أدلة لاثبات مدعاهم:

الدليل الأول

قالوا انّ هذه المواد تصدق على الأشياء الخارجية، إذ يصح ان يقال عن هذا الكتاب: إنه ممكن الوجود، وكذا يقال عن ذات الباري إنّه واجب الوجود.

وهذا القدر كاف لاثبات المطلوب، حيث صح حمل الامكان على: الكتاب.. وغيره من الأشياء الخارجية، ولابد ان يكون للامكان وجود لكي يصح حمله على هذه الأشياء، فكما انّ للكتاب والانسان وجودين خارجيين، كذلك لابد من وجود خارجي للامكان حتى يمكن ان يحمل عليهما، كما يقال في: الجسم ابيض، والانسان أبيض، وزيد قائم، اذ لابد من وجود البياض والقيام لكي يصح حمله على تلك الأشياء الخارجية، وهكذا الأمر بالنسبة للإمكان، من دون أي فرق بينهما، وان لم يكن الأمر كذلك فلا معنى للحمل.

وكذا أورد هؤلاء، على وصف المواد الثلاث بالاعتبارية، انّ ذلك يعني انّها عدمية، وركزوا إشكالهم هنا على الامكان، فقالوا: كيف يكون الإمكان امرا اعتباريا عدميا، مع ان للإمكان وجودا عينيا؟

ولها صورة في العقل، كالسواد والبياض والحركة، وصفة وجودها في العين ليست إلاّ نفس وجودها في الذهن، وليس لها في غير الذهن وجود. فالكون في الذهن لها في مرتبة كون غيرها في الأعيان، مثل الامكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها مما ذكرنا.. واما الصفات العقلية إذا اشتق منها وصارت محمولات، كقولها: «كل جـ ممكن»، فالممكنية والامكان كلاهما عقليان فحسب بخلاف الاسودية... واذا قلنا: «جـ هو ممتنع في الأعيان»، فليس معناه انّ الامتناع حاصل في الأعيان، بل هو أمر عقلي نضمه إلى ما في الذهن تارة وإلى ما في العين اخرى، وكذا نحوه، وفي مثل هذه الأشياء الغلط ينشأ من أخذ الأمور الذهنية واقعة مستقلة في الأعيان...). حكمة الاشراق. طبعة (انجمن فلسفه ايران) ج ٢/ ٧٠ ـ ٧٢.

واذا سئلوا كيف يكون الإمكان عينيا؟

أجابوا: انه لو كان أمرا عدميا لما وجد فرق بين اتصاف الموضوع به وعدم اتصافه به، فلو قلنا: ألف هو ب، فلو كان ب أمرا عدميا، لا يوجد فرق بين هاتين القضيتين: الف هو ب، وألف ليس ب، لأن ب أمر اعتباري عدمي.

وقد أوضح هذه المسألة أحد أساتذتنا بهذا المثال: ما الفرق بين قولنا: (زيد له أموال) و(زيد ليس له أموال)، ان كانت الأموال أمورا اعتبارية وعدمية، فكلتا القضيتين متساويتان، والواقع واحد لا يتغير في القضيتين بعد فرض كون الأموال أمرا عدميا. من هنا يتضح انه لا فرق بين ان نقول: هذا الأمر ممكن، أو غير ممكن، ان كان الإمكان أمرا عدميا.

الدليل الثاني

ان كانت المواد اعتبارية في كل الموارد (مثلا في مورد الإمكان)، فيلزم من ذلك ارتفاع النقيضين، فلو قلنا (هذا الشيء ليس ممكنا) فاذا كان الإمكان أمرا عدميا، وكذا النفي في هذه القضية هو أمر عدمي أيضا، يرتفع النقيضان، لان الإمكان عدم فهو رفع، والنفي رفع، أي رفعنا هذا العدم فتحقق ارتفاع النقيضين.

هذا هو الدليل الثاني، وهو كلام غير دقيق.

الدليل الثالث

ان كانت المواد الثلاث (الوجوب والإمكان والامتناع) أمورا اعتبارية، فانه يلزم ان يكون وجوب واجب الوجود اعتباريا، وهذا يعني انّ هذا الوجوب مرتبط باعتبار عقلنا، فاذا تعقلناه يكون واجبا، واذا لم نتعقله ولم يرد في أذهاننا فلا يكون واجبا في هذه الحالة.

فوجوبه اذا يرتبط باعطائنا الوجوب له، فنحن نمنحه الوجوب، باعتبار الوجوب له، ولولا هذا الاعتبار لا يكون واجبا.

الرد على أدلة القائلين بعينية المواد الثلاث

بعد بيان الأدلة التي ذكرها القائلون بالوجود العيني للمواد الثلاث، نقدم فيما يلي الجواب على تلك الأدلة، بدءا بالدليل الثالث، ثم الذي قبله.

جواب الإشكال الثالث

لقد خلط هؤلاء بين الاعتباري العقلائي الذي لا يوجد له منشأ انتزاع في الخارج، وانما كل شيء فيه يتعلق بفرض الفارض والمعتبر، وبين الاعتباري الانتزاعي، الذي يكون له منشأ انتزاع في عالم الأعيان.

في الاعتباري العقلائي يكون الاعتبار لأجل مصلحة معينة وغاية محددة، وذلك لتنظيم الحياة الاجتماعية، فهم يعتبرون بعض القوانين ويطلبون من الجميع احترامها، كالملكية مثلا التي هي عقد اجتماعي متفق عليه بين أفراد المجتمع، فلو لم يعتبر المجتمع الملكية، فان الإنسان لا يملك الأشياء في الحياة، ولو تم إلغاء الملكية الفردية، فستكون نسبة جميع الأفراد الى كل الأشياء واحدة، لان الملكية عقد اجتماعي وقد أُلغي من قبل المجتمع، وكذلك الأمر في الاعتبارات الأخرى. واذا ما فرض احد دائرة في ذهنه بمواصفات معينة، فان هذه المسألة ترتبط به وحده، إذ يمكنه في نفس اللحظة ان يرفع هذا الفرض وينهي كل شيء.

اما الوجوب والإمكان والامتناع فانها أمور انتزاعية، أي انّ لها منشأ انتزاع في الخارج، بحيث يكون هذا المفهوم في حد ذاته قابلا للحمل على منشأ انتزاعه، والضرورة العقلية هي التي تعتبر ذلك، والاعتبار العقلي معناه هنا هو الاكتشاف في الواقع.

وبعبارة اخرى، ان اعتبار الزوجية للأربعة يعني انّ الأربعة في الواقع ونفس الأمر هي مصداق للأربعة، وهي ماهيتها، وهي مصداق للزوجية ايضا، وان لم يكن للزوجية وجود وراء وجود الأربعة، فأولا وبالذات توجد الأربعة، وثانيا وبالعرض توجد الزوجية، وبتعبير آخر: أولا وبالذات هو وجود نفس (الوجود)،

وفي الدرجة الثانية وجود هذه الماهية التي تنتزع من الوجود، وفي الدرجة الثالثة توجد الزوجية التي هي أيضا منتزعة من (ماهية) الأربعة، وفي الدرجة الرابعة وجود حكم الزوجية مثلا، وهو انّ كل زوج يقبل الانقسام إلى متساويين، وهكذا يمكن انتزاع مئات المفاهيم الأخرى.

وهذه الصلاحية هي للوجود، فانه صالح لأن يُنتزع منه كل ذلك، وتصدق عليه كل هذه المعاني بشكل صحيح.

وفي مسألة واجب الوجود، فان القول: وجوده واجب، يعني أن نحو وجوده نحو وجود بحيث ان مجرد تعقله، يلزم منه بالضرورة العقلية والمنطقية ان يحمل مفهوم الوجوب على هذا الوجود. وواجب الوجود في حد ذاته قابل لأن يكون مصداقا لهذا المعنى.

جواب الإشكال الثاني

ان توهم ارتفاع النقيضين الذي ذُكِر في هذا الإشكال منشأ من الاشتباه في تحديد معنى هذا الارتفاع، بأنه عبارة عن مفهومين يرفعان شيئاً واحدا، بينما النقيضان أمران أحدهما وجودي والآخر عدم لذلك الوجود، فاذا كان هنالك شيءٌ موجبا (كالبياض) فنقيضه هو (اللابياض)، وارتفاعهما يعني عدم صدق البياض، وعدم صدق اللابياض على ما ارتفعا عنه، وان البياض يرتفع باللابياض، واللابياض يرتفع بـ (لا لابياض).

اما اذا رفعنا (اللابياض) وأثبتنا الـ (لا لابياض) (أي مساوي البياض)، فان ذلك لا يعني ارتفاع النقيضين.

والمثال الواضح على ذلك هو مفهوم (العمى) الذي هو أمر عدمي، فان العمى يعني اللابصر، والعمى يُرفع باللاعمى، فاذا كان اللاعمى صادقا في مورد ما فهل يتحقق ارتفاع النقيضين؟

الجواب: كلا، فكل مورد يصدق فيه البصر يصدق فيه اللاعمى، لان من يبصر هو غير أعمى، فلم يتحقق هنا ارتفاع النقيضين.

والأمر كذلك في مورد الإمكان، فهؤلاء توهموا بانه إذا كان الإمكان أمرا عدميا، فان اللا امكان هو ارتفاع النقيضين، بينما الأمر ليس لان اللاامكان اما ان يساوي الامتناع، أو يساوي الوجوب، وليس معناه ارتفاع النقيضين.

جواب الإشكال الاول

قالوا في تقرير هذا البرهان:

لَو لم تكن مُحصَّلةً إمكانِهِ لا، كانَ لا إمكانَ لَهُ

وقد أجاب صاحب المنظومة عليه بقوله:

ما صَحَّ أَنْ لَوْ لَمْ تكنْ مُحَصَّلةً إمكانُه لا، كانَ لا إمكانَ لَهُ

ويقرر هذا البيت الذي ذكروه: ان الإمكان لو لم يكن أمرا وجوديا محصلا، فما هو الفرق بين القول بوجود الإمكان والقول بعدم وجوده؟ لان وجوده مع القول باعتباريته يساوي عدم وجوده، وقد تقدم ذكر هذا المثال لبيان هذا البرهان:

اذا قلنا: زيد له اموال، فاذا كان المال أمرا عدميا اعتباريا، فانه يساوي قولنا: زيد ليس له اموال.

وهذا الكلام يتضمن مغالطة، لان القول: زيد ليس له اموال يعني ان الاموال هنا أمر وجودي، وهذا القول يدل على ان زيدا لا يمتلك هذا الأمر الوجودي، ثم بعد ذلك نعتبر الأموال امرا عدميا حين نقول: زيد له أموال، في هذه الحالة لا فرق بين الأمرين.

ولكن، اذا اعتبرنا الأموال أمرا عدميا منذ البداية، فسيكون معنى (له أموال) هو: ان له امرا عدميا، و(ليس له أموال) هو: ليس له امر عدمي، وما يقابله هنا هو الأمر الوجودي.

من هنا يتضح الفرق في معنى الجملتين، وتتبين المغالطة، لان فرض الأموال المذكور في الجملتين ابتداء امرا عدميا، يجعل معنييهما مختلفين، حيث يكون معنى الجملة الأولى هو: انه له هذا الأمر العدمي، فيما يكون معنى

الجملة الثانية: انه ليس له هذا الأمر العدمي، فاذا لم يكن لديه امر عدمي، يعني ذلك ان لديه أمرا وجوديا.

ومثال ذلك ما لو قيل: زيد ليس فقيرا، وزيد فقير فان (زيد فقير) تعني انه فاقد للغنى، بينما (زيد ليس فقيرا) تعني أنّه فاقد فقد الغنى، أي انه غني.

وبذلك يتضح الفرق بين الأمرين، وما ينطوي عليه البرهان الأول من مغالطة.

براهين القائلين بعدم عينية المواد الثلاث

بعد بيان البراهين التي أقيمت على عينية المواد الثلاث، ومناقشة تلك البراهين، نقدم فيما يلي براهين استدل بها على عدم عينية المواد الثلاث، وهي:

البرهان الأول

عندما نلاحظ الإمكان والامتناع نجدهما يصدقان على الأمور الوجودية، كما يصدقان على الأمور العدمية، فالامتناع (الذي يختص بالمعدومات) نعبر به عن هذه القضايا: اجتماع النقيضين ممتنع، واجتماع الضدين ممتنع، أو يقال: من المحال ان يكون الشكل في آن واحد مربعا ودائريا.

هذه نماذج للأمور الممتنعة، فهل يصح ان يقال: ان الامتناع أمر وجودي، مع كون الممتنع غير موجود في الخارج.

وبعبارة اخرى: هل يمكن ان توجد الصفة (الامتناع) في الخارج، مع انّ الموصوف (الممتنع) غير موجود في الخارج؟

فيكون الشكل المربع الدائري (في آن واحد) مثلا ممتنع الوجود في الخارج، ولكن امتناعه موجود في الخارج؟ من المعلوم ان ذلك غير ممكن.

اما الإمكان فانه يصدق على الموجودات والمعدومات، إذ يصح القول: الانسان ذو المائة أصبع ممكن الوجود، وان كان مثل هذا الانسان معدوما في الواقع.

من هنا يصبح الإمكان صفة للمعدومات كما هو صفة للموجودات، فالكثير من المعدومات ممكنة بالذات.

فهل يجوز ان يكون الموصوف معدوما مع ان صفته موجودة في الخارج؟ واذا أمكن ذلك لزم وجود العرض بدون موضوعه.

اذن، هذه الأمور اعتبارية انتزاعية وليست عينية، ويتلخص البرهان الأول في: انّ صدق هذه الأمور على المعدومات يعني عدم عينيتها.

البرهان الثاني

لو كان للمواد الثلاث وجود عيني فيلزم من ذلك التسلسل، لأن كل ما هو مفروض الوجود اما ان يكون وجوده ضروريا، واما ان يكون عدمه ضروريا، واما ان لا يكون عدمه ضروريا، ولا وجوده، وليس هنالك حالة أخرى سوى ما ذكرناه، طبقا للحصر العقلي.

والإمكان ان كان موجودا، فهو اما واجب أو ممكن أو ممتنع، ولا يخرج عن هذه الحالات الثلاث، وكل واحد نختاره من هذه الثلاث فهو بدوره اما واجب أو ممكن أو ممتنع، فلو قلنا مثلاً: إنه ممكن، فإمكانه له وجود؛ أي أن امكان الإمكان له وجود، وان قلنا: انه ضروري، فان لضرورته وجودا، وكذلك لو قلنا: انه ممتنع، فان لامتناعه وجودا، وهكذا ننقل الكلام لكل مفروض، فمثلا نقول: إمكان الإمكان هل هو واجب أو ممكن أو ممتنع؟ أو ضرورة الإمكان، أو وجوب الإمكان، فلو فرضنا ان (أ) موجود في الخارج، فلابد ان يكون امكانه موجودا في الخارج أيضا، وكذلك امكان إمكان (أ)، أو ضرورة امكان (أ)، وهكذا الى ما لا نهاية.

ومن المعلوم انه لا يوجد في الخارج غير وجود (أ)، أما الأمور الأخرى فهي تعقلات في ذهن الانسان فقط.

هذا هو البرهان الثاني على اعتبارية المواد الثلاث، والذي لخّصه صاحب المنظومة بقوله: للصدق في المعدوم والتسلسل.

بيان السبزواري

فيما يلي تطبيق للأفكار السابقة على ما افاده السبزواري في نظمه:

١- وجودها في العقل بالتّعمّل

ان وجود المواد الثلاث في العقل وبالتعمّل (أي بالتحليل العقلي)، وليس لها وجود خارجي، بل انّ وجودها وجود تحليلي، والكثرة من عمل العقل، حيث ينتزع من الموجود الخارجي الضرورة مثلا.

٢- للصدق في المعدوم

البرهان الأول على اعتبارية المواد الثلاث.

٣- والتسلسل

البرهان الثاني على اعتبارية المواد الثلاث.

٤- ما صحّ أَن لو لم تكن مُحَصَّلَةَ إمكانه لا، كان لا إمكانَ لهُ

إشارة إلى أحد البراهين التي ذكرها المخالفون لإثبات عينية المواد الثلاث.

٥ - وانه رفع النقيضين لَزِم

البرهان الثاني على عينية المواد الثلاث.

٦- والواجب عنه الوجوب ينحسم

البرهان الثالث على عينية المواد الثلاث.

إلى هنا انتهى ما أفاده صاحب المنظومة،وسنبحث في الفصل القادم الفرق بين معنى اعتبارية المواد الثلاث السابق، ومعنى ذلك لدى الفلاسفة الأوروبيين مثل عمانوئيل كانت وغيره.

أقسام كل واحدة من المواد الثلاث

(١)

يقال إن كل واحدة من المواد الثلاث تنقسم إلى ثلاثة أقسام، فالوجوب ينقسم إلى:

١ـ وجوب بالذات.

٢ـ وجوب بالغير.

٣ـ وجوب بالقياس.

والامتناع كذلك:

١ـ امتناع بالذات.

٢ـ امتناع بالغير.

٣ـ امتناع بالقياس.

والإمكان كذلك:

ـ إمكان بالذات.

٢ـ إمكان بالغير.

٣ـ إمكان بالقياس.

وهكذا يكون مجموع الأقسام التي تُفرض ابتداء تسعة، وأحد هذه الأقسام

وهو الإمكان بالغير يقال انه غير معقول ومستحيل.

وفيما يلي بيان لهذه الأقسام، حيث سنذكر مثالا على ما هو (بالذات) ثم نطبقه على المواد الثلاث (الوجوب، الإمكان، الامتناع).

١ـ الوجوب بالذات

تقدم بيان معنى الوجوب والضرورة فيما سبق، اما (الوجوب بالذات) فيعني انّ هذا المحمول ضروري بالنسبة للموضوع، وهذه الضرورة ناشئة من ذات الموضوع؛ أي انّ الموضوع من حيث ذاته يقتضي المحمول، ولا يمكن التفكيك بينه وبين هذا المحمول. هذا هو التعريف المنطقي.

لقد وقعت المواد الثلاث موردا للبحث من قبل المنطقي والفيلسوف[1]،

---

(١) الضرورة والامكان والامتناع، من المسائل التي يبحثها المنطقي والفيلسوف، فمحور بحث المنطقي هو الكلي، فيقول مثلا: إذا أردنا معرفة الرابطة في القضايا بين أي محمول وأي موضوع، اي لو فرضنا علاقة بين شيئين (رابطة حملية واتحادية) فان هذه الرابطة لا تخرج عن هذه الاقسام الثلاثة:

١ـ ان يكون المحمول ثابتا للموضوع، ويستحيل ان لا يكون كذلك.

٢ـ ان يطرد الموضوع والمحمول بعضها الآخر، ويمتنع الموضوع ان يحمل عليه هذا المحمول.

٣ـ ان تكون نسبة الموضوع الى المحمول ممكنة، فوجود المحمول وعدم وجوده للموضوع واحد، ولا ترجيح لأحد الطرفين.

ويسمي المنطق القسم الأول: القضايا الضرورية، فيما يسمي الثاني: القضايا الممتنعة، ولهذا القسم حساب خاص في نظر المناطقة المتأخرين (إذ لا يقبل هؤلاء كون الشيء الواحد ضروريا وممتنعا في الوقت نفسه)، ويسمي المنطق القسم الثالث: القضايا الممكنة.

وعلى هذا الأساس تكون القضايا ثلاثة أنواع في المنطق القديم: ضرورية، وممتنعة،

فالمقصود بالوجوب بالذات في نظر الفيلسوف هو انّ نسبة الموجودية إلى شيء تعني أنّ هذه (الموجودية) ضرورية لذلك الشيء، وليست ممكنة؛ أي انه بذاته ليس من النوع الذي لا يأبى الوجود ولا عدم الوجود، بل هذا الشيء هو ذات لا ينفك فرضها عن فرض موجوديتها، وهذا يعني أنّه لو كانت هناك ذات يكون

☜وممكنة، فيما هي اثنتان لدى المناطقة المتأخرين: ضرورية، وممكنة. والقضايا الضرورية قسموها عدة تقسيمات، ومن ذلك، تقسيمها إلى:

١ـ الضرورة الذاتية.

٢ـ الضرورة الوصفية.

٣ـ الضرورة الوقتية.

كما أدخلوا في باب القضايا قضايا باسم: القضايا الدائمة، ثم قسموها إلى:

١ـ الدوام الذاتي.

٢ـ الدوام الوصفي.

ونحن هنا لا نبحث في صحة هذا التقسيم الذي وضعه المناطقة، لأن ذلك شأن منطقي، وما نريد الاشارة إليه هو ان المناطقة حين قسموا القضايا إلى ضرورية وغيرها، لم يهتموا بنوع الموضوع والمحمول، وكون القضية من أي علم من العلوم، إذ التقسيم يشمل جميع القضايا في العالم، فكل قضية وفي أي علم من العلوم تخضع لهذه التقسيمات المنطقية.

اما الفلاسفة فانهم يبحثون المواد الثلاث من ناحية أخرى فهم لا يهتمون بالقضايا بشكل مطلق، لان بحثهم يرتبط بالوجود والموجود بما هو موجود، فبحثهم حول الوجود والماهية (الماهية هنا هي بالمعنى الاعم، لا الماهية بحسب المصطلح).

وعلى هذا الأساس تقول الفلسفة: ان كل موضوع يكون محموله الوجود فلابد أن يكون أحد هذه الأقسام: الوجوب والإمكان والامتناع.

والوجوب ينقسم الى: وجوب بالذات، ووجوب بالغير، ووجوب بالقياس، وكذلك ينقسم كل من الامكان والامتناع الى: بالذات، وبالغير، وبالقياس.

فرض هذه الذات هو عين فرض موجوديتها، وفرض عدمها مستحيل، فان وجوب الوجود لهذا الشيء يكون ذاتيا.

والبحث هنا ليس بصدد اثبات وجود مثل هذه الذات أو عدمه، وانما هو حول التعريف فقط. وان هذه الذات يطلق عليها اسم واجب الوجود، وهي منحصرة بفرد واحد فقط، كما بُرهن على ذلك بأدلة التوحيد، التي أثبتت انه لا يمكن أن يكون في العالم أكثر من شيء واحد له هذه الخاصية.

٢ـ الامتناع بالذات

ما يقابل واجب الوجود هو ممتنع الوجود، ومعناه هو: الذات التي يمتنع وجودها من حيث ذاتها، ووجودها أمر مستحيل، ويكون العدم ضروريا لها. وكل المحالات في العالم كذلك.

فقولنا، مثلاً: (الدَوْر محال)، يعني أنّ تقدم ذات الشيء على نفسه محال، التقدم الذاتي محال، وكذلك التقدم الزماني، فالشاعر سعدي متقدم على حافظ وهو متأخر عن ابن سينا، ولكن لا يمكن ان يكون سعدي متقدما على نفسه ومتأخراً عنها، والعقل يحكم باستحالة ذلك، لأن هذا يعني ان موجودا شغل زمانا معينا، ثم تقدم بمجموع ذاته على ذاته، وهو محال.

هذا مثال على الممتنع الوجود، والمثال الآخر هو: شريك الباري، فانه بحسب براهين التوحيد ثبت ان واجب الوجود لا يمكن ان يكون له ثانٍ، فشريك الباري ممتنع الوجود بالذات، وهذا يعني أن هذه الذات من حيث ذاتها تأبى الوجود، فالعدم ضروري لها.

٣ـ الإمكان بالذات

ممكن الوجود بالذات هو: ان الذات من حيث هي لا ضرورية الوجود، أي ليس الوجود ضروريا لها، ولا ضرورية العدم، أي ليس العدم ضروريا لها.

فلو فرضنا، مثلا شكلا له ملايين الاضلاع، فاننا لا نعلم هل مثل هذا

الشكل موجود بالفعل في الكون أم لا، ولكن هذا الشكل ممكن الوجود، أي يمكن ان يكون موجودا، كما انّه يمكن ان يكون معدوما، فهو ممكن الوجود والعدم، فوجوده ليس محالا، ولا عدمه محالا. وهو ما يسمى بممكن الوجود.

٤ـ الوجوب بالغير

الوجوب بالغير هو: ان الشيء الممكن بحسب ذاته اما ان يكون موجودا بحكم الغير، واما ان يكون معدوما كذلك؛ اي انّ مثل هذا الشيء ان وجدت علته التامة فانه يكون ضروري الوجود، وان لم توجد علته التامة فانه يكون ضروري العدم، فهو بحكم الغير يكون ضروري الوجود، أي لوجود علته التامة صار ضروري الوجود.

ولأجل توضيح الموضوع نذكر هذا المثال: اذا كان لدينا ميزان دقيق تستوي كفتاه بشكل دقيق بحيث نتجنب أي تأثير خارجي عليهما، فان ارتفاع كفتيه وانخفاضهما أمر ممكن، وكذلك بقاءهما على حالهما، فلو وضعنا ثقلا في احدى كفتيه فستنخفض هذه الكفة حتما عن المستوى الذي كانت عليه، ولكن هل انخفاضهما في هذه الحالة أمر ممكن أم هو ضروري؟

مما لا شك فيه ان انخفاض هذه الكفة بعد وجود علة الانخفاض أمر ضروري وحتمي، بمعنى أنّه يستحيل عدم الانخفاض.

إذن، مع كون الممكن بالذات يقابل الواجب بالذات، إلاّ ان كل ممكن بالذات يتحول إلى واجب (واجب بالغير) بواسطة علته الخاصة، ومعنى ذلك عدم وجود تعارض بين الإمكان بالذات والوجوب بالغير، فان الشيء الممكن بحسب ذاته لا يقتضي الوجود ولا العدم، ولكن الوجود صار ضروريا له بواسطة أمر وراء ذاته.

ولا تضاد بين الأمرين، لأن اللااقتضاء بحسب الذات لا يعارض الاقتضاء بحسب الغير، إذ التعارض انما يقع بين الاقتضاءين، وليس بين الاقتضاء من جهة واللااقتضاء من جهة اخرى، وبذلك لا يتنافى الإمكان الذاتي مع الوجوب

الغيري، بناء على ذلك قال ابن سينا: (الممكن من ذاته أن يكون ليس، ومن علته أن يكون أيس)، يعني الممكن بذاته لا اقتضائي، وان كان بسبب علته هو موجود وله ايسيّة (الايس يعني الوجود).

٥ـ الامتناع بالغير

يتضح الامتناع بالغير اذا قارناه بالوجوب بالغير، حيث لاحظنا كيف يكون الممكن بالذات واجبا بالغير، كذلك يمكن ان يكون الممكن بالذات ممتنعا بالغير، أي كما يكون وجوبه بواسطة علته، فان امتناعه يكون بواسطة علة ممتنعة الوجود، وهذه العلة هي (عدم العلة).

فالممكن بالذات يمكن ان يكون ممتنعا، لعدم المقتضي لوجوده، أو لوجود المانع من وجوده، وعلى أية حال فكل ممكن بالذات يمكن أن يكون ممتنعا بالذات لعدم علته التامة، (سواء كان ذلك لعدم وجود المقتضي، أو وجود مانع يمنع هذا المقتضي من التأثير، لأن عدم المانع جزء العلة التامة).

بناء على ذلك يكون كل ممكن بالذات، مع أنه ممكن الوجود بالذات، هو في الواقع ونفس الأمر، اما واجب الوجود بالغير، واما ممتنع الوجود بالغير، فاذا وجدت علته التامة يكون واجب الوجود بالغير، وان لم توجد علته يكون ممتنع الوجود بالغير.

وعلى هذا الاساس قيل: (الممكن محفوف بالضرورتين وبالامتناعين)، بمعنى انه لا يخرج عن الضرورة والامتناع، فهو اما أن يكون مقرونا بالضرورة، أو مقرونا بالامتناع، مع أنّه بحسب ذاته ممكن بالذات، ولكنه لا يخرج عن هاتين الضرورتين والامتناعين، وقد ذكرنا احدى هاتين الضرورتين وهي التي بشرط العلة، والضرورة الأخرى سيأتي بحثها لاحقا، وهي الضرورة بشرط المحمول، والأمر كذلك في الامتناعين، إذ ان أحدهما بشرط عدم العلة، والثاني بشرط عدم المعلول.

وبهذا تبين معنى: الضرورة بالذات، والإمكان بالذات، والامتناع بالذات، والضرورة بالغير، والامتناع بالغير، وفيما يلي بيان الإمكان بالغير:

٦ـ الإمكان بالغير

يقال ان الإمكان بالغير مجرد أمر افتراضي، وإلاّ فهو مستحيل، ونحاول هنا ان نعرف سبب استحالته.

ذكرنا انّ الضرورة بالغير تعني انّ الشيء يكتسب هذه الضرورة من غيره، من وراء ذاته، ولابد ان يكون الشيء ممكنا بذاته لكي يكتسب ضرورته من غيره، لأنه لو كان ضروريا بالذات فلا حاجة للضرورة بالغير، كما انّ الممتنع بالذات، لا يمكن ان يكون في عين كونه ممتنعا بالذات ضروريا بالغير، فالممكن بالذات إذاً يمكن ان يكون ضروريا بالغير فقط والأمر نفسه بالنسبة إلى الامتناع بالغير، فإن الواجب بالذات لا يمكن ان يكون ممتنعاً بالغير، كذلك لا يمكن للممتنع بالذات ان يمتنع بالغير، لأن الامتناع بالغير منحصر بالممكن بالذات فقط.

كيف يكون الإمكان بالغير؟

وهل يوجد شيء في العالم يكون ممكنا بالغير؟

الجواب: لا يوجد مثل هذا الشيء، لان الشيء الذي يكون ضروريا بذاته يستحيل ان يكون ممكنا بغيره، فالضرورة بالذات تعني استحالة عدم الوجود؛ أي انّ الوجود من لوازم ذاته، ولا يمكن لأي علة ان تفكك بين هذا اللازم والذات، إذ الشيء اللازم للذات من المحال انفكاكه عن الذات بعد افتراضها.

اما الممتنع بالذات فلا يمكن ان يكون ممكنا بالغير بنفس البيان السابق.

كذلك لا يمكن ان يكون الممكن بالذات ممكنا بالغير، لأن الممكن بالذات له امكان بذاته، فسواء تحقق له امكان بالغير أم لا، فانّ له امكانا بذاته.

وبذلك يكون الامكان بالغير أمرا غير معقول.

*

ذكرنا حتى الآن ستة من أقسام المواد الثلاث، بقي منها ثلاثة أقسام هي: الوجوب بالقياس، والامتناع بالقياس، والامكان بالقياس، ولهذه الأقسام

الثلاثة معنًى دقيق، قريب جدا من الوجوب بالغير والامتناع بالغير، ولذلك قد يقع الاشتباه بينها.

ولكل واحد من هذه الثلاثة مفهوم نسبي، وهو يعني ان هذا الشيء، مثلا، ضروري الوجود بالنسبة لشيء آخر أو ممكن الوجود، أو ممتنع الوجود كذلك.

(فالوجوب بالقياس) يعني انّ هذا الشيء واجب الوجود بالنسبة لذلك الشيء؛ أي مع فرض ذلك الشيء يكون هذا الشيء ضروريا وواجبا.

(والامتناع بالقياس) يعني أن هذا الشيء ممتنع الوجود بالنسبة الى ذلك الشيء، أي مع فرض ذلك الشيء يكون هذا الشيء ممتنع الوجود.

(والامكان بالقياس) يعني ان هذا الشيء يكون ممكن الوجود اذا فرضنا وجود ذلك الشيء. وفيما يلي بيان للفرق بين الوجوب والامتناع والامكان بالغير، والوجوب والامتناع والامكان بالقياس.

٧ـ الوجوب بالقياس

ذكرنا انّ الوجوب بالغير يعني ان الشيء يكتسب الوجوب من قبل شيء آخر؛ أي انّ وجوبه بالغير حصل من ناحية ذلك الشيء الآخر.

اما الوجوب بالقياس فليس الأمر فيه من جهة انّ وجوب هذا الشيء جاء من ناحية ذلك الشيء أو لم يأتِ، بل ان النظر فيه ينصب على انّه لو وجد ذلك الشيء فان هذا الشيء يكون ضروريا، اي يستحيل ان لا يوجد هذا الشيء بعد ان وجد ذلك، فهو لا يكتسب وجوده من ذلك الشيء، وانما يكون وجوده واجبا بالنسبة الى ذلك الشيء.

ولو فرضنا على سبيل المثال أمرا واحدا له لازمان اثنان، كالعلة الواحدة التي لها معلولان في آن واحد، فان هذين المعلولين متلازمان ولا ينفك احدهما عن الآخر عندما توجد تلك العلة، لأن كل واحد من المعلولين لا ينفك عن علته، فلو فرضنا (أ) علة لـ (ب) و (ج)، فان العلاقة بين المعلولين (ب) و(ج)

وعلتهما (أ)، هي أنهما واجبان بالغير، لأن (ب) يكتسب الوجوب من علته (أ)، وكذلك (ج) يكتسب الوجوب من علته (أ).

ولكن العلاقة بين نفس المعلولين بعضهما (ب) و(ج) هي علاقة الوجوب بالقياس.

فهذان الشيئان (ب) و(ج) متلازمان ولا ينفك أحدهما عن الآخر، كما أنّ كل واحد منهما ليس علة للآخر، فان (ب) ليس علة لـ(ج)، وأيضا (ج) ليس علة لـ (ب)، إلاّ انهما بحكم كونهما معلولين لعلة واحدة، فلا يقبلان الانفكاك، والعلاقة بينهما الوجوب بالقياس قهراً.

والوجوب بالقياس معنًى عام يشمل موارد الوجوب بالغير أيضا، إذن العلاقة بين العلة والمعلول بالرغم من كونها علاقة الوجوب بالغير، هي أيضا وجوب بالقياس، فعندما نغض النظر عن كون هذا المعلول واجبا من ناحية العلة أو غيرها، ونلاحظ علاقة التلازم بين العلة والمعلول فقط، فان عدم الانفكاك بينهما هو وجوب بالقياس.

ولا يهتم المنطق بالوجوب بالقياس، ففي القضايا الشرطية يقال مثلا: اذا كان (أ) موجودا فان (ب) موجود، ومراد المنطق هنا هو ابراز التلازم بين (أ) و(ب)، ولا يهتم بنوع هذه العلاقة، فسواء كان التلازم تلازم العلة والمعلول، وان (أ) هو العلة أو (ب) هو العلة، أو أن التلازم من جهة أخرى غير العلية والمعلولية (كالتضايف) مثلا، لا يختلف الأمر في نظر المنطق.

وبهذا يتلخص ان الوجوب بالقياس يعني انّ بين الشيئين تلازما غير قابل للانفكاك، مع قطع النظر عن مسألة من هو الأصل ومن هو الفرع، أو انه لا علاقة بين الأصل والفرع.

بناء على ذلك فان كل علة كما أنها توجب معلولها، كذلك لها نسبة الوجوب بالقياس بالنسبة لمعلولها، وللمعلول الوجوب بالقياس بالنسبة لعلته، وكذلك المعلولان لعلة واحدة تكون نسبة أحدهما إلى الآخر هي نسبة الوجوب بالقياس.

وبذلك اتضح ان معنى الوجوب بالقياس هو كون الشيئين متلازمين تلازما لا يقبل الانفكاك.[1]

---

(١) هل إمكان واحد بالذات يغطي الاثنين؟

ج: ما هو المقصود بهذا الكلام؟

س: يعني أنه لا يهمنا وجودهما، ولكن اذا وجد أحدهما فسيوجد الآخر.

ج: كلامنا غير ناظر إلى هذه الجهة، وهي كون أحدهما علة والآخر معلولا، أو انهما معلولان لعلة واحدة، فالتلازم هنا خارج عن باب العلية.

س: هل يصح التمثيل بحركة الأرض حول نفسها وحدوث الليل والنهار؟

ج: الرابطة هنا هي رابطة العلة بالمعلول.

س: ان جريان الالكترونات في السلك الكهربائي يسبب توهج المصباح وحرارة السلك في آن واحد؟

ج: ان نسبة كل واحد منها للآخر هي الوجوب بالقياس، وهكذا الأمر في كل معلولين لعلة واحدة، فعندما نلاحظ أحد المعلولين نكتشف العلة، واكتشاف العلة يدل على المعلول الثاني.

س: هل يمكن القول في حالة المعلولين لعلة واحدة ان التدقيق يرينا أنهما معلول واحد ذو وجهين لا معلولان؟

ج: كلا، الأمر ليس كذلك، فان العقل في هذه الحالة يتحرك بصورة غير مباشرة، فعندما يلاحظ أحد المعلولين للعلة الواحدة، يحكم بوجود الثاني أيضا، وهو يتخيل انّه اكتشف المعلول الثاني بواسطة الأول، ولكن الحقيقة غير ذلك لان العقل يكتشف العلة بواسطة المعلول الاول، ثم بعد ذلك يكتشف المعلول الثاني بواسطة العلة.

وأوضح مثال لذلك هو المريض الذي يعاني من مرض ذي اعراض عديدة، فعندما يشخص الطبيب المرض من خلال مشاهدة أحد الأعراض، فانه يجزم بوجود الأعراض الأخرى بعد معرفة المرض الذي دله عليها، إذ كل هذه الاعراض معلولة لعلة واحدة.

الضرورة حاكمة على نظام العالم

بعد البيان المتقدم ومعرفة المقصود بالوجوب بالغير والوجوب بالقياس، يمكن استخلاص الأمرين الآتيين:

١. كل حادثة تقع في العالم هي واجبة الوجود بالغير، وترتبط بسلسلة عللها بالضرورة، ذلك لان كل موجود (غير واجب الوجود بالذات) هو واجب الوجود بالغير بمعنى انّ الضرورة حاكمة على نظام العالم، وهو ما يعبر عنه بـ (الجبر العلّي والمعلولي)، حيث يحكم الجبر العلّي والمعلولي أو الضرورة العلّية والمعلولية العالم، فان الحادثة تقع عندما توجد علتها التامة، ومن المحال ان تقع الحادثة إذا لم توجد علتها التامة، وبذلك يكون وجودها ضروريا، وهكذا ننقل الكلام إلى العلة نفسها، فانها اذا لم توجد علتها التامة لا يمكن ان توجد، فاذا وجدت علتها وجدت هي، فهي ضرورية لوجود علتها، وهكذا الأمر لو تقدمنا مع تسلسل العلل.

والنتيجة التي ننتهي إليها هي: ان الضرورة حاكمة على نظام العالم، وهذا الحكم لا يتنافى مع كون الأشياء ممكنة الوجود في ذاتها، واصبح وجودها واجبا بواسطة غيرها.

هذا ما يتعلق بالوجوب بالغير، اما الوجوب بالقياس فاننا لو لاحظنا الأشياء فسنجد انها كسلسلة من الحلقات المنفصلة عن بعضها، فعندما نلاحظ حركة اليد اثناء الكتابة مثلا، نجد انّ هذه الحادثة (حركة اليد) ممكنة الوجود بذاتها، وحين وجدت هذه الحركة أصبحت ضرورية، وهذه الحركة ترتبط بعلتها، كذلك علتها ترتبط هي ايضا بعلتها، وهكذا ترتبط كل علة بعلتها من ناحية وبمعلولها من ناحية أخرى، وكل الحوادث الاخرى كذلك فانها ترتبط بسلسلة من العلل.

ويزدحم العالم بالحوادث، وكل حادثة منها ترتبط بسلسلة من العلل، ونظام الضرورة حاكم على جميع سلاسل العلل في العالم.

٢ـ الضرورة حاكمة بين كل مجموعة حوادث ومجوعة حوادث اخرى:

يمكن استفادة أمر آخر من خلال الوجوب بالقياس فإنه مضافا الى الضرورة السابقة بين العلية والمعلولية، والتي تحكم العلاقة بين كل معلول وعلته، فان هناك ضرورة اخرى تحكم العلاقة بين سلاسل العلل والمعلولات فيما بينها.

وقد ذكرنا في النوع الأول للضرورة، الضرورة بين حركة اليد وعلتها، وبين تلك العلة وعلتها، وهكذا في كل السلسلة وجدنا الضرورة حاكمة، وفي كل سلسلة علل تكون هذه الضرورة، إذ بين كلامي وعلله تكون الضرورة حاكمة، وكذا بين حركة السيارة وعللها، ... وغير ذلك.

إلاّ ان السؤال هو عن نوع العلاقة بين كل سلسلة من العلل والسلاسل الأخرى؟

وبتعبير آخر: هل هنالك علاقة بين كلامي الآن وبين حركة السيارة في الشارع مثلا؟

وهل هنالك تلازم بين الأمرين؟

الجواب: نعم، بلحاظ معين، وذلك: ان جميع هذه السلاسل من العلل تعود في نهاية الأمر إلى علة العلل، والضرورة ليست حاكمة بين كل معلول وعلله فقط، بل هي حاكمة بين كل شيء وكل شيء، وبين كل حادثة وكل حادثة، فهناك ضرورة بين أصغر حادثة تقع على سطح الأرض وأي حادثة تقع في المجرات الأخرى البعيدة في الكون، أي ان هناك تلازما بين الحوادث كالتلازم بين الشيء وعلته. صحيح انّ هذا التلازم غير مباشر، ولكنه موجود بين الحوادث.[1]

---

(١) س: هل هناك سنخية بين هذه المعلولات؟

ج: سواء وجدت سنخية بين المعلولات أم لا، فان ذلك خارج عن بحثنا، لان السنخية أصل مستقل يُذكر في باب العلة والمعلول.

س: ولكن بحسب ما ذكرتم لابد من وجودها بالضرورة؟

ج: كلا، هذه ليست سنخية.

اذن، على أساس معنى الوجوب بالقياس، فان هنالك رابطة ضرورية بين كل حادثتين في العالم، وان لم تكن بينهما رابطة على مستوى العلية والمعلولية.

النسبة بين المتضايفين هي الوجوب بالقياس

فيما يلي مثال آخر للوجوب بالقياس، وروح هذا المثال تعود إلى ما ذكرناه من أنّ الأشياء التي لا توجد بينها رابطة على مستوى العلية والمعلولية فانها ترجع جميعا إلى علة واحدة في النهاية، وتكون العلاقة بينها هي الوجوب بالقياس.

والمثال الذي يذكر هنا هو مثال (المتضايفين) وهما المعنيان والمفهومان اللذان تكون بينهما اضافة متقابلة، (والتضايف) يعني الاضافة المتقابلة.

والاضافة المتقابلة تعني ان هناك واقعيتين كل واحدة منهما مضافة إلى الأخرى، وتكون هذه الأضافة أحيانا متشابهة فيطلق على المتضايفين حينئذ (متضايفين متشابهي الأطراف)، وأحيانا تكون هذه الاضافة متخالفة الأطراف، فيطلق على المتضايفين حينها (متضايفين متخالفي الأطراف).[1]

وعلى أية حال ففي الاضافة المتقابلة، لا يكون أي من المتضايفين علة للآخر، فلا توجد رابطة علية ومعلولية بينهما، لأن كليهما معلول لأمر ما، وهذا الأمر هو سبب وجود المتضايفين.

فمثلا إذا كان زيد أخا عمرو، فلا يعني ذلك أن أخوة زيد لعمرو سابقة لأخوة عمرو لزيد، بل إنها بنفس المرتبة، إذ في الوقت الذي أصبح فيه زيد أخا لعمرو، فان عمروا صار أخا لزيد، وكذلك العلاقة بين الأب والابن، فليست أبوة الأب سابقة لبنوة الابن، وانما الاثنتان في مرتبة واحدة، وليس للزمان دخل في

---

(١) الاضافة المتشابهة مثل اضافة الأخ إلى أخيه، والاضافة المتخالفة مثل إضافة الابن إلى أبيه، والأب إلى ابنه.

س: هل هناك اضافة غير متقابلة؟

ج: غير المتقابلة لا تسمى اضافة، وانما تسمى (نسبة)، كنسبة القيام إلى زيد.

الأمر. لأنه في اللحظة الزمانية نفسها، وفي نفس المرتبة العقلية التي صار فيها هذا الشخص أبا يكون فيها الابن ابنا.

من هنا يقال: (المتضايفان متكافئان قوة وفعلا، ذهنا وخارجا)، بمعنى انّ أحدهما اذا كان بالقوة فان الآخر يكون بالقوة كذلك. واذا كان احدهما بالفعل فان الآخر بالفعل كذلك، واذا كان أحدهما ذهنيا فالآخر ذهني، واذا كان أحدهما خارجيا فالآخر خارجي، إذ لا يمكن ان يكون أحدهما ذهنيا والآخر خارجيا.

بناء على ذلك يتضح انه متى ما كان أحد المتضايفين موجودا، فلابد ان يكون الآخر موجودا، فالعلاقة بينهما اذا هي الوجوب بالقياس.

٨ـ الامتناع بالقياس

كل أمرين بينهما وجوب بالقياس يكون بين عدم أحدهما ووجود الآخر امتناع بالقياس. فاذا كان بين وجود (أ) ووجود (ب) وجوب بالقياس، فان العلاقة بين عدم (ب) ووجود (أ) هي الامتناع بالقياس، اي اذا قيل: كلما وجد (أ) يجب ان يوجد (ب)، يمكن القول في مقابل ذلك: كلما وجد(أ) يمتنع ان ينعدم (ب).

اذن، العلاقة بين وجود العلة وعدم المعلول هي الامتناع بالقياس.

فعندما يقال (وهو كذلك): ان جميع سلاسل العلل والمعلولات تتمركز في علة نهائية هي واجب الوجود، فان جميع الوجود في العالم يتفرع وجوبه من وجوب واجب الوجود، فالعلاقة اذا بين جميع الأشياء في العالم هي الوجوب بالقياس، كما ان العلاقة بين عدم أي شيء ووجود أي شيء آخر هي الامتناع بالقياس.

٩ـ الإمكان بالقياس

ذكرنا أنّ العلاقة بين جميع الأشياء في العالم هي الوجوب بالقياس، وبين

وجود أي شيء وعدم أي شيء آخر هي الامتناع بالقياس، فاين يوجد الامكان بالقياس إذاً؟ لا يوجد امكان بالقياس، إلاّ إذا فرضنا ذلك فرضا ذهنيا، كما لو فرضنا انّ العلاقة بين الواجبين هي الامكان بالقياس، لعدم وجود رابطة عليّة بين الواجبين.

أو ان نفرض واجبين وعالمين، وكل عالم من هذين العالمين مرتبط بواجب، فان العلاقة بين أجزاء هذا العالم وهذا الواجب، وبين ذلك العالم وذلك الواجب هي الامكان بالقياس.

ولكن هذا افتراض ليس غير، فالامكان بالقياس، اذاً، لا يوجد فعلا في العالم، وانّ العلاقات الحاكمة بين الأشياء في العالم هي اما الوجوب بالقياس (عندما نلاحظ وجود الأشياء مع بعضها الآخر)، أو الامتناع بالقياس (عندما نلاحظ وجود شيء إلى عدم غيره). كما ان العلاقة بين عدم كل معلول بالنسبة إلى عدم علته هي الوجوب بالقياس.[1]

---

(١) س: لاحظتم العالم هنا كسلسلة طولية، مع ان هناك سلاسل عرضية؟

ج: لقد ذكرت العرضية ايضا، لان هذه السلاسل الطولية تنتهي الى أصل واحد، فلابد ان تكون العلاقة الحاكمة بينها هي الوجوب بالقياس، وهذا ما أوضحناه الآن، فيما ذكرنا سابقا ان بين حركة أي ورقة في شجرة وبين أي حركة في أبعد المجرات، لا توجد رابطة علية ومعلولية، ولكن بحكم كون العالم ينتمي إلى علة واحدة (اصل وجوبي واحد)، فان العلاقة بين كل حادثة والحوادث الأخرى هي الوجوب بالقياس.

اقسام كل واحدة من المواد الثلاث

(٢)

تلخيص لما سبق:

كل واحدة من المواد الثلاث قسمت إلى ثلاثة أقسام هي: بالذات، وبالغير، وبالقياس، والوجوب بالذات يختص بواجب الوجود، والوجوب بالغير هو ما يكتسب وجوبه من غيره من الممكنات، فيما يكون الامتناع بالذات هو شريك الباري والمحالات الأخرى، والامتناع بالغير يتمثل بالممكنات، وكذلك الامكان بالذات، بينما يكون الامكان بالغير أمرا محالا.

اما الوجوب بالقياس فهو ما يكون بين أمرين بينهما علاقة ضرورة كالعلة والمعلول، اما الامتناع بالقياس فيكون بين وجود شيء وعدم شيء آخر، كالعلاقة بين وجود العلة وعدم المعلول، أو الرابطة بين عدم العلة ووجود المعلول، بينما الامكان بالقياس لا وجود له في العالم وهو أمر افتراضي فقط.

والمراد (بالقياس) هو انّ كل شيء عندما يقاس بشيء آخر فإنه، بالنسبة إلى ذلك الشيء، اما ان يكون واجبا أو ممكنا أو ممتنعا؛ أي أننا نأخذ ذلك الشيء بنظر الاعتبار ونلاحظ هذا الشيء بالنسبة له، فنقول: على فرض وجود

ذلك الشيء، ما هي نسبة هذا الشيء إليه؟ وهل تلك النسبة هي الوجوب أو الامكان أو الامتناع.

فان كانت النسبة هي الوجوب فهو وجوب بالقياس، وان كانت امتناعا فهو امتناع بالقياس، ولو فرضنا انّها كانت امكانا فهو امكان بالقياس.

فنسبة العلة لمعلولها مثلا هي الوجوب بالقياس، كما ان نسبة المعلول لعلته هي الوجوب بالقياس، فاذا فرض وجود العلة يكون وجود المعلول واجبا بالقياس لها، وكذلك لو عكسنا المسألة وفرضنا وجود المعلول، فمع فرض وجوده يكون وجود العلة واجبا بالقياس له، وفي الواقع فان العلة ملزوم والمعلول لازم لها وكذلك المعلول ملزوم والعلة لازم له، إذ العلة واجبة بالقياس إلى المعلول، والمعلول واجب بالقياس إلى العلة. اما الأشياء التي لا تكون بينها رابطة علية كالمتضايفين، فان النسبة بينهما هي الوجوب بالقياس.

بعد هذه الخلاصة المكثفة لاستذكار ما سبق، نورد فيما يلي مسألتين:

١ـ المسألة الأولى

ان تقسيم صاحب المنظومة لكل واحدة من المواد الثلاث إلى ثلاثة أقسام أُثير حوله إشكال مفاده هو: ان من الخطأ القول ان الوجوب على ثلاثة اقسام: بالذات وبالغير وبالقياس، والامتناع كذلك؛ لان التقسيم انما يكون صحيحا لو كان كل قسم ـ عدلا للأقسام الأخرى، كما لو قلنا في تقسيم الانسان انّه: ابيض، وأسود، وأصفر ... فهذا التقسيم صحيح لان الأقسام تكون في عَرَض بعضها، بينما لا يكون صحيحا لو كانت الأقسام في طول بعضها، كما لو قيل: الانسان: أسود، وأبيض، وايراني.

والوجوب بالقياس مفهوم نسبي، بخلاف الوجوب بالذات والوجوب بالغير، فهما مفهومان غير نسبيين (وغير النسبي هنا ليس بمعنى المطلق،وانما بمعنى «في نفسه»)، وفي هذا التقسيم تارة يكون الأساس في القسمة مفهوما نسبيا (الوجوب بالقياس)، وأخرى يكون مفهوما غير نسبي (الوجوب بالذات،

والوجوب بالغير)، ومن المعلوم انه لابد من اعتماد أساس واحد في القسمة.

وبتعبير أوضح، انّ المفاهيم نوعان:

أ- مفاهيم تصدق على الشيء، باعتبار نفس ذلك الشيء، بقطع النظر عن مقارنة هذا الشيء بشيء آخر أو عدم مقارنته به، ومثال ذلك: الحجم، فاذا كان حجم هذا الكتاب ٢٤سم X ١٧سم، فان هذا المفهوم يصدق على الشيء (الكتاب) بدون حاجة لمقارنته بالأشياء الأخرى. ولا يقال ان حجم الكتاب ٢٤سم X ١٧سم إذا قيس بالشيء الفلاني.[١]

ب ـ المفاهيم التي لا تصدق على الشيء إلا إذا تمت مقارنته بالاشياء الأخرى، مثل مفهوم الأصغر والأكبر، فانه لا يكون معنًى للأصغر أو الأكبر إلا إذا قيس بغيره، وذلك لأن الأصغر والأكبر مفهومان نسبيان، فلابد من القول: إن القمر أصغر من الشمس، وان الشمس أكبر من الأرض.

الوجوب بالقياس نسبي والوجوب بالذات غير نسبي

بعد ان اتضح معنى النسبي وغير النسبي، تعرف ان كون وجوب الواجب غير نسبي هو: ان الشيء واجب، ووجوبه هذا من دون قياس إلى غيره، ولكن هذا الوجوب اما أن يكون من نفسه وذاته، واما ان يحصل عليه من غيره. فالأول واجب بالذات والثاني واجب بالغير.

اما الوجوب بالقياس فهو أمر نسبي، حيث يقال: على فرض وجود ذلك

---

(١) س: الا يعني قولنا حجم الكتاب كذا وحدة قياس، اننا استفدنا من قياس الكتاب على وحدة القياس، فهي عملية قياسية اذن؟

ج: كلا، لان طريقة أخذ وحدة القياس هي للتعيين، ولا علاقة لذلك بصدق المفهوم وعدم صدقه، فعندما نقول حجم الكتاب أو أي شيء كذا وحدة قياس، فان ذلك لا يعني قياسه إلى شيء آخر، إذ حين نذكر طول الكتاب وعرضه وارتفاعه، فان تلك حالة الكتاب في نفسه وليست قياسا له بالنسبة إلى شيء آخر.

الشيء، فهل هذا الشيء واجب أم غير واجب، أي لو كان ذلك الشيء موجوداً، فهل هذا الشيء موجود أم لا؟

حيث يقال لمثل هذا الوجوب: وجوب نسبي، ووجوب قياسي، وقد اصطلح عليه حكماء الاسلام (الوجوب بالقياس)؛ أي انه وجوب قياسي.

لابد اذن ان يكون التقسيم ابتداءً بالنحو التالي:

كل واحد من المعاني الثلاثة (الوجوب، والإمكان، والامتناع) يعتبر تارة في نفسه، واخرى يعتبر بالقياس إلى غيره وليس في نفسه، فان اعتبر بالقياس إلى الغير، فان الوجوب والامكان والامتناع يسمى كل منها قياسيا، فيقال: وجوب بالقياس، وامكان بالقياس، وامتناع بالقياس.

اما اذا اعتبر في نفسه، فيسمى الوجوب والامكان والامتناع النفسي، وهذا النفسي ينقسم إلى قسمين:

أـ بالذات.

ب ـ بالغير.

وملخص ذلك: ان تقسيم المواد الثلاث إلى: بالذات، بالغير، بالقياس، ليس تقسيما أصلا، وانما هو اشتراك لفظي واعتبار، لان هذا التقسيم ليس له مقسم يمثل جامعا مشتركا بين الأمرين، إذ لا مفهوم جامعا بين الأمر القياسي والأمر في نفسه، فالمفهوم الذي يعتبر قياسيا مستقل عن المفهوم الذي أُعتبر في نفسه، والأخير هو الذي قسم إلى: ذاتي، وغيري.

بناء على ذلك لا يوجد معنًى عام جامع للوجوب يشمل الوجوب القياسي، والوجوب النفسي، وكذلك لا يوجد معنًى عام جامع للامتناع يشمل الامتناع القياسي، والامتناع النفسي، والأمر كذلك في الامكان، وليس هناك سوى الاشتراك اللفظي، وان توهم وجود معنًى مشترك يشمل القياسي والنفسي.[1]

---

(١) هذا نظير الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي، والذي سيبحثه السبزواري قريبا.ﷺ

وربما كان هذا التقسيم مشابها لما إذا قسمنا العين إلى: عين الماء، وعين الذهن، والعين الباصرة، فان اللفظ فقط هنا واحد، اما من حيث المعنى فلا يوجد جامع مشترك بينها يشمل كل هذه المعاني.

لابد من الاشارة اذا ابتداء إلى ان هذا ليس (تقسيما)، وانما هو (تعبير) فحسب. ولابد من القول انّ هذه المواد الثلاث تارة نستعملها في مورد المفهوم النسبي، واخرى في مورد المفهوم غير النسبي، ثم يقال: ان المعنى غير النسبي على قسمين[1]:

فان الامكان اما ذاتي واما استعدادي، وربما يتوهم وجود وجه مشترك بين الامكان الذاتي والاستعدادي إلاّ انّه اذا لاحظنا الأمر بدقة فسنجد ان للامكان معنًى في الذاتي غيره في الاستعدادي. والاشتراك هنا لفظي فقط.

(١) س: الاختلاف بين الوجوب الغيري والوجوب بالقياس غير واضح؟

ج: الاختلاف بينهما واضح، ويمكن الاستعانة بما ذكره السبزواري لبيان ذلك، ولعل هذا المثال يجلي الفرق بين الاثنين: ان قولنا هذه النار حارة، غير قولنا: هذا الماء حار، فهنا يوجد جسمان حاران أحدهما حرارته بذاته (النار)، والثاني حرارته مكتسبة من غيره (حرارة الماء مكتسبة من النار)، فحرارة الماء بالغير.

اما معنى (بالقياس) فهو معنى آخر غير هذا المعنى، كما اذا قلنا: إن حجم هذا الجسم أكبر من ذلك، أو حجم هذا الماء أصغر من ذلك، وهنا يعتمد هذا القول على أخذ شيء آخر بنظر الاعتبار ثم قياس هذا الشيء عليه، وبتعبير آخر: مفهوم بالغير يرتبط بوجود الشيء الآخر، ومفهوم بالقياس يرتبط بمفهوم وماهية ذلك الشيء، إذ ان باب (بالقياس) يكون أصل المفهوم فيه نسبيا، بينما في باب (بالغير) لا يكون المفهوم نسبيا وبالقياس إلى الغير، وانما وجود ذلك الشيء من ناحية الغير.

من هنا يكون وجود الشيء من ناحية الغير غير مفهوم الشيء بالقياس.

س: في ضوء ما ذكرتموه، لا يجوز القول ان هناك اشتراكا لفظيا بين الوجوب بالذات، والوجوب بالغير، والوجوب بالقياس.

أ- ذاتي.

ب - غيري.

☜ وإخال انّ الذهن يشكل قياسا خفيا في مورد الوجوب بالقياس. إذ يمكن ان تكون الرابطة في المثال المذكور (معولين لعلة واحدة) بين المعلولين هي الوجوب بالقياس: أي ان الذهن يشكل قياسا خفيا هنا فيحكم بان العلاقة بين كل معلول وعلته هي الوجوب بالغير، اما العلاقة بين المعلولين فهي الوجوب بالقياس، وقد عرفنا ذلك من قياس أحدهما للآخر، وهذا يعني انّ وجوب المعلول هو كذلك وجوب بالغير؟

ج: كلا، ان ما تقوله هو بيان كيفية اثبات هذه المسألة. ومن المعلوم ان بين المعلولين رابطة تلازمية، غير الوجوب بالغير الموجود بين أي من المعلولين والعلة.

س: من اين نعرف ذلك؟

ج: مسألة من أين نعرف ذلك، غير مسألة انّ هذا الوجوب عين ذاك، فانه نظرا لوجود الوجوب الغيري بين هذا المعلول والعلة، والوجوب الغيري بين ذلك المعلول والعلة، يمكن تشكيل قياس كما ذكرتم، ونكتشف بواسطته الوجوب بالقياس.

س: ان ذلك الوجوب يعمّ هذا أيضا؟

ج: كلا، هنا نكتشف علاقة جديدة، من خلال كون الشيئين معلولين لعلة واحدة، فلابد ان توجد بينهما رابطة، وهذه الرابطة هي رابطة التلازم، فالذهن اذن يكتشف رابطة جديدة غير تلك.

س: هل يعني ذلك انّ اطلاق لفظ (وجوب) هنا فيه مسامحة في التعبير، والأفضل ان نعبر (بالتلازم)؟

ج: معنى الوجوب بالقياس هو التلازم، فالتلازم هو الوجوب، لان التلازم هو وجوب بين الطرفين، وانما عبّروا بالتلازم لأن تعبير (التواجب) غير وارد، وإلاّ فالتلازم يعني وجوب بين الطرفين أي ملازمة بين الشيئين، وهو وجوب بالقياس، بمعنى انّ الشيء له وجوب بالقياس إلى الشيء الآخر.

٢ـ المسألة الثانية

هل هناك تنافٍ بين القول السابق: بأنّ جميع الموجودات في العالم ترتبط مع بعضها برابطة وجوبية، وبين القول بالقضايا الاتفاقية في المنطلق؟

ذكرنا انّ الرابطة الامكانية غير موجودة بين الموجودات في العالم، وانّ الرابطة بين الموجودات في العالم هي رابطة وجوبية، فهل ينسجم هذا الكلام مع ما اصطلح عليه في المنطق بالقضايا الاتفاقية؟

قبل الجواب على هذا السؤال لابد من بيان مقدمة نوضح فيها أقسام القضية في المنطق، فالقضية تنقسم إلى:

١ـ حملية.

٢ـ شرطية.

والقضية الشرطية على قسمين:

١ـ متصلة.

٢ـ منفصلة.

والقضية الشرطية المتصلة على قسمين:

١ـ لزومية.

٢ـ اتفاقية.

وفيما يلي بيان كل منهما:

القضية المتصلة اللزومية

القضية المتصلة تعني أنه كلما وجد المقدم يوجد التالي، حيث تكون صورتها الكلية بالنحو التالي:

كلما كان (أ) موجودا كان (ب) موجودا، وهذا الحكم يجري في كل القضايا المتصلة. إلاّ ان القضايا المتصلة تارة تكون لزومية واخرى تكون اتفاقية، فالمتصلة اللزومية هي التي تكون الرابطة فيها بين المقدم والتالي لزومية، بمعنى أنه يستحيل فيها انفكاك المقدم عن التالي، إذ كلما وجد المقدم

يلزم ان يوجد التالي، كما في قولنا: إذا طلعت الشمس فالنهار موجود.

القضية المتصلة الاتفاقية

اذا كانت الرابطة بين المقدم والتالي اتفاقية تكون القضية اتفاقية كذلك، فهذه الرابطة موجودة دائما ولكنها ليست لزومية؛ اي انّه يمكن في الواقع ان لا يوجد مثل هذا الاقتران، والمثال الذي يذكر هنا هو: كلما كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا، وهو يعني أن كل انسان ناطق، وكل حمار ناهق، ولان كل انسان ناطق وكل حمار ناهق يصح القول: كلما كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا، لانه لا يوجد انسان غير ناطق، كما لا يوجد حمار غير ناهق.[1]

اذن يصح ان نشكل قضية متصلة من هذين الأمرين الموجودين في الخارج، إلاّ انّ مثل هذه القضية لا توجد رابطة لزومية بين مقدمها وتاليها، لأن كون الانسان ناطقا لا يستلزم كون الحمار ناهقا، كما انّ كون الحمار ناهقا لا يستلزم كون الانسان ناطقا، ولكن هذه الرابطة اتفاقية، إذ يوجد بينهما اقتران اتفاقي، باعتبار انّ كل أفراد الانسان ناطقة، وكل أفراد الحمار ناهقة، ففي كل موضع يكون فيه الانسان ناطقا يكون الحمار ناهقا، والعكس صحيح.

إذن، هذان أمران مقترنان مع انه لا لزوم بينهما، وهذا النوع من القضايا يسمى (القضايا الاتفاقية).

---

(١) س: ماذا تعني (كلما)؟

ج: تعني دائما.

س: ما هي العلاقة بين الناهق والحمار؟

ج: الناهق هو فصل الحمار، وليس الناهق هنا بمعنى النهيق.

س: لماذا نذكر الأمرين هنا بصورة المقدم والتالي؟

ج: لأن بين الأمرين اقترانا وجوديا.

مثال آخر على القضايا الاتفاقية

لو فرضنا وجود دولتين على امتداد التاريخ يتقارن ازدهارهما وانحطاطهما، فاذا ازدهرت الأولى ازدهرت الثانية، واذا انحطت الأولى انحطت الثانية، على وجه الاتفاق. حينئذ يمكن القول: بوجود قاعدة كلية في التاريخ مثلا وهي: انه كلما تقدمت ايران تقدمت مصر، وكلما تخلفت ايران تخلفت مصر، مع انه ليست هنالك رابطة لزومية بين تقدم هذه وتخلفها بتلك. صحيح انّ الامرين متقارنان على مدى التاريخ، ولكن لا توجد بينهما رابطة علية ومعلولية، بل انه من باب الاتفاق والصدفة كان الأمر كذلك دائما، إذ لا يوجد تلازم بين الأمرين.[1]

إشكال وجوابه

بعد ان اتضح ذلك نعود للإجابة على السؤال الذي ذكرناه في بداية هذه المسألة، وهو: قد يقال بالتنافي بين القول بالقضايا الاتفاقية في المنطق، والقول بان جميع الموجودات ترتبط بروابط وجوبية فيما بينها؟

---

(١) س: لماذا اقتصرتم على القضايا الشرطية؟

ج: لأن القضايا اللزومية والاتفاقية لا تكون الاّ في الشرطية.

س: هل يلزم من نفي الامكان بالقياس نفي القضايا الممكنة؟

ج: كلا.

س: لماذا نقول ان كل القضايا تكون ضرورية دائما؟

ج: قلنا ان الامكان بالقياس لا وجود له في عالم العين وهو مجرد أمر افتراضي، وان الرابطة بين أي شيئين في العالم هي الوجوب بالقياس. ولأن المقصود هنا أمر قياسي فلابد من أخذ القضية الشرطية التي تتألف من مقدم وتالٍ بنظر الاعتبار. وقد حصل لديك خلط بين الامكان والوجوب بالقياس، والامكان والوجوب بالذات وبالغير.

الجواب

لا منافاة بين الأمرين، لأن نظر المنطق إلى الطبائع والماهيات الكلية، بمعنى انّنا إذا نظرنا بشكل كلي إلى النسبة بين ماهية وماهية أخرى، فتارة نجد تلازما بين وجود هذه الماهية ووجود تلك الماهية، وأخرى لا يوجد تلازم بين وجود الماهيتين.

اما الفلسفة فانها تلاحظ الموجودات، ووجود الأشياء ليس بنحو الكلية، فينصب النظر على هذا الوجود الخاص والرابطة بينه وبين ذلك الوجود الخاص.

ولما كان البحث المنطقي منصبّا على القضايا الكلية لذا يقول المنطقي: كلما كان (أ) (ب) كان (ج) (د)، ثم يقول: إن الرابطة بين المقدم والتالي، تارة تكون لزومية، وأخرى تكون غير لزومية؛ أي اتفاقية. بينما يهتم البحث الفلسفي بالموجودات في عالم العين، وليس بالمفاهيم والماهيات الكلية، ولذا يقول الفيلسوف انّ الوجوب والضرورة دائما حاكمة بين الموجودات في العالم. ولكي يتضح هذا الموضوع نذكر الأمثلة التالية:

المثال الأول

المسافر من طهران إلى قم على الطريق المعروف يصل بعد ساعتين اذا كانت السيارة تسير بسرعة ٨٠ كم في الساعة، ولذا يمكن تقرير قاعدة كلية لزومية وهي: إذا كان السيارة تسير بسرعة ٨٠كم في الساعة فستقطع المسافة بين طهران وقم في ساعتين، وهذه قاعدة كلية عامة لا استثناء فيها.

اما لو التقى المسافر في الطريق بين طهران وقم بصديق له قادم من شيراز في طريقه إلى طهران، فان هذه الحادثة ليست قاعدة كلية، وانما هي حادثة خاصة، ولذا يقال إن هذا اللقاء حصل (صدفة) و(اتفاقا)، بينما لا يمكن ان يقال: ان الوصول الى قم بعد ساعتين حصل اتفاقا، لأن ذلك أمر لزومي، ولابد ان يتحقق الوصول بعد هذا الوقت.

المثال الثاني

لو ألقى انسان بنفسه من سطح الدار إلى الأرض، فلا يقال عن اصطدامه بالأرض انه حصل اتفاقا وصدفة، لان الاصطدام هنا من نوع الحوادث الضرورية. نعم لو وقع في الأثناء على شخص مَن المارة، فيصح أن يوصف ذلك بالاتفاق والصدفة، لان الوقوع على هذا الشخص ليس قاعدة كلية ضرورية؛ أي لا توجد ضرورة لمثل هذه الحادثة، فليس من الضروري أن تقع وإن وقعت.

إلاّ ان هذا الأمر الاتفاقي لو لاحظناه في اطار مجموع الشروط الزمانية والمكانية، والحوادث الأخرى في العالم، فانه أمر ضروري، لأنّ السقوط في ذلك اليوم والساعة واللحظة المحددة، أثناء مرور الشخص في ذلك المكان، حصل بحكم الضرورة، إذ إن كل حادثة من هاتين الحادثتين تحققت بحكم الضرورة، فالسقوط حصل بسبب الشروط والعلل التي أوجبته، وكذلك مرور الشخص أثناء السقوط في تلك اللحظة، تحقق بسبب سلسلة من العلل التي أوجبت ذلك، فهو اذن أمر ضروري، وهذه الضرورة أوجبتها ضرورة أخرى... وهكذا، إذ ان كل ضرورة معلولة لضرورة أخرى.

فمرور هذا الشخص في تلك اللحظة إذا محكوم بضرورة معينة، وفي هذه الحالة يكون السقوط مستلزما لتلك الحادثة، أي اننا لو لاحظنا الحادثة من خلال الشخص المار فانها ليست صدفة واتفاقا، بل هي ضرورية، وان لوحظت على أساس القاعدة الكلية فهي اتفاقية، وان كانت لوحظت من حيث خصوصيتها فانها جبرية ضرورية.

وفي المثال الأول وصف لقاء المسافر إلى قم بصديقه القادم من شيراز بالاتفاق والصدفة، والصحيح هو اننا عندما نلاحظ اللقاء في اطار العلل والاسباب التي أوجدت تلك الحادثة (اللقاء)، فان وقوع هذه الحادثة لا يكون صدفة واتفاقا.

وقد ذكرنا انّ الوصول إلى قم بساعتين يتصف بالكلية، لان ذلك لا

يرتبط بسفر هذا الشخص أو حركة تلك السيارة، بل هي قاعدة كلية عامة لزومية، فكل من يسافر من طهران إلى قم بنفس الشروط المذكورة يصل بعد ساعتين.

وفي المثال الثاني لم تكن هناك قاعدة عامة كلية، وانما الملحوظ هو سقوط شخص معين من السطح، فعندما نلاحظ كل الاسباب والعلل لا يصح ان نصف حادثة السقوط هذه بالصدفة والاتفاق، وان مثل هذا القول خاطئ، ولذلك يقال: (يقول الاتفاق جاهل السبب).

المثال الثالث

لو أرسلت مديرية الصحة في مدينة قم موظفا صحيا يمثلها الى قرية كهك، كما ارسلت مديرية الوقاية الصحية في قم موظفا وقائيا يمثلها الى نفس القرية، فان هذين الموظفين يشعر كل واحد منهما حين يلتقي صاحبه في القرية، انّه التقاه بالاتفاق والصدفة، لان صاحبه أصبح ممثلا لدائرته في هذه القرية صدفة.

ولكن الأمر بنظر وزارة الصحة في طهران التي تتبعها المديريتان في مدينة قم ليس كذلك، لان إرسال كل واحد من هذين الموظفين بشخصه كان بتخطيط وقرار من الوزارة، فلقاؤهما في قرية كهك اذا ليس صدفة واتفاقا، وانما هو أمر جبري وضروري، في نظر الوزارة.

بعد ان اتضح معنى الاتفاق واللزوم، ومعرفة الفرق بينهما، نقول: تارة يكون البحث حول الموجودات، ولان الوجود أمر واقعي (ومن المعلوم ان الواقعية أمر شخصي)، فالضرورة تتحكم بمجموع الشروط العينية، فان كل أمرين في عالم العين تكون الرابطة بينهما هي رابطة الضرورة والوجوب، ولذا يقال ان حركة هذه الورقة في هذه الشجرة، أي الحركة الخاصة في الزمان الخاص، تكون العلاقة بينها وبين الحركة في أبعد المجرات هي الضرورة؛ أي ان هذا الوجود الخاص ضروري مع ذلك الوجود الخاص.

اما اذا أردنا تقرير قاعدة كلية فلا يصح ان نقول: كلما تحركت هذه الورقة في هذه الشجرة حصلت الحركة الكذائية في أبعد المجرات، لانه لا توجد هكذا ضرورة، وإذا ما اقترنت الحركتان أحيانا فان ذلك أمر اتفاقي، أي انه، من حيث الطبيعة الكلية، أمر اتفاقي. وعلى هذا الأساس فان المنطق باعتبار انّ الاحكام فيه تكون على المعاني والمفاهيم الكلية، فالمنطقي يتلقى اللزوم في القضايا في حدود اللزوم في الطبيعة الكلية، وكل موضع لا تقتضي فيه الطبيعة الكلية اللزوم، ويكون الاقتضاء ناشئا من مجموع العلل الجزئية، فانه يتلقى هذا الأمر على انّه اتفاقي.

اما الفيلسوف فهو لا يلاحظ المعاني الكلية، ولا علاقة له ببحث القضايا، وانما يبحث في الواقعيات، ولذلك يقول: ان كل واقعة شخصية إذا ما قيست إلى واقعة شخصية أخرى فان العلاقة بينهما هي الوجوب بالقياس. وهكذا يتبين ان ما يصطلح عليه المنطقي بأنّه (اتفاقي)، يسميه الفيلسوف (ضروريا).

مباحث الامكان

(١)

ذكر صاحب المنظومة سبعة ابحاث حول الامكان، الأول والثاني منها: في ان عروض الامكان على الماهية هو أمر تحليلي عقلي، وان الامكان الذاتي يجتمع مع الوجوب والامتناع الغيري.

البحث الأول

عروض الامكان على الماهية أمر تحليلي عقلي

علمنا من مجموع ما تقدم انّ الامكان بالذات لا ينسجم مع الوجوب بالذات، وكذلك الحال بالنسبة للامكان بالذات مع الامتناع بالذات؛ أي انّ الأمر الواحد اما ان يكون ممكنا بالذات، واما ان يكون واجبا بالذات، أو ممتنعا بالذات، ولا يمكن ان يكون واجبا بالذات وممتنعا بالذات، أو واجبا بالذات وممكنا بالذات، أو ممتنعا بالذات وممكنا بالذات.

البحث الثاني

الامكان الذاتي يجتمع مع الوجوب والامتناع الغيريين

لا مانع من ان يكون الشيء ممكنا بالذات وممتنعا بالغير، بل هو دائما كذلك، أي ان الممكن بالذات دائما، اما ان يكون واجبا بالغير أو ممتنعا بالغير، لأن ممكن الوجود إذا وجدت علته التامة صار واجب الوجود بالغير، واذا لم توجد علته التامة صار ممتنع الوجود بالغير.

فالممكنات، اذا، دائما بين الواجبات والممتنعات، فكل ممكن اما واجب أو ممتنع بالغير، وحالة الإمكان المحض التي يفرض فيها عدم كون الممكن واجبا بالغير أو ممتنعا بالغير هي حالة مستحيلة.

اذن اجتماع الامكان بالذات مع الوجوب بالغير أو الامتناع بالغير حتمي، ولا بد ان يكون الامكان بالذات أمرا عقليا تحليليا، أي يعتبر في الماهية بالتحليل العقلي، وهو يعني انّ أيّ واجب بالغير عندما يلاحظه العقل مع قطع النظر عن علته فانه يراه ممكنا.

وربما تكون العلة موجودة فعلا، ولكن نغض النظر عنها، أي نعتبرها ونفترضها كأنها غير موجودة، فإذا لاحظنا الشيء هنا مستقلا عن العلة نقول هو (ممكن الذات)، هذا في صورة وجود العلة، اما في صورة عدم العلة، فكذلك نقطع النظر عن عدم العلة ونلاحظه مستقلا، وهو بهذا اللحاظ يكون ممكنا بالذات كذلك.

اذن صرف النظر يعني ان الامكان بالذات اعتباري وهو أمر اعتباري واقعي هنا، ولذا يقال: (الممكن من ذاته ان يكون ليس ومن علته ان يكون أيس) وهذا هو معنى البيت القائل:

عروضُ الإمكـانِ بتحليلٍ وقَعْ   وهو مع الغيريِّ من ذَينِ اجتمعْ

البحث الثالث
معاني الامكان

بعد معرفة معاني الوجوب والامتناع والامكان وأنواعها، ينبغي ان نتعرف على أقسام الامكان، حيث تذكر له أقسام عديدة منها: الامكان العام، والامكان الاستقبالي .. وغير ذلك.

هنا لابد من الانتباه إلى ان مصطلح الامكان، هل هو مشترك لفظي بين تلك الاقسام، أم انه مشترك معنوي، أو انه مشترك لفظي في بعضها، ومشترك معنوي في بعضها الآخر؟

الجواب:

ان مصطلح الامكان مشترك لفظي بين هذه الاقسام في الواقع، وعلى هذا الأساس عبّرنا عن البحث الثالث (معاني الامكان)، ولم نقل (أقسام الامكان)، إذ ان التعبير بأقسام الامكان يعني وجود حقيقة واقعية لها أقسام عديدة، أي ان هناك معنًى مشتركا وهذا المعنى موجود في أقسام عديدة.

بناء على ذلك يكون معنى تعبيرنا (معاني الامكان) هو: ان لفظ (الامكان) استُعمل في مواضع متعددة عند المناطقة والفلاسفة، وفي كل موضع استعمل في معنًى غير الآخر، وهذا هو معنى كون الامكان (مشتركا لفظيا).

وفيما يلي بيان للفرق بين المشترك المعنوي واللفظي:

الفرق بين المشترك اللفظي والمشترك المعنوي

ان استعمال لفظ (الحيوان) في الانسان والحمار والفرس، وغير ذلك، يعني أنّ هذا اللفظ وضع لمعنًى عام (هو معنى الحيوان) وهذا المعنى ينطبق على كل هذه الأنواع، لأن لفظ (حيوان) معناه (ماله نفس)، وهذا يشمل كل موجود له حس وله قدرة على الحركة، مع قطع النظر عمّا بين هذه الموجودات من الاختلافات الأخرى، فلفظ (حيوان) موضوع لمعنًى واسع يشمل كل هذه

الانواع، وهذا هو المشترك المعنوي.

أما المشترك اللفظي فهو يعني وضع اللفظ لعدة معانٍ مختلفة، ولم يوضع اللفظ لمعنًى واحد واسع فقط كما هو في المشترك المعنوي.

فلفظ (عين) مثلا يدل على: الباصرة، والنبع، والذهب، والفضة، والجاسوس، ومن المعلوم أنّ هذه معانٍ متعددة متغايرة، إلا أنّها كلها تشترك في دلالة لفظ (عين) عليها.

هذا هو المشترك اللفظي، وهو موجود في كافة اللغات في العالم.(١)

---

(١) س: لماذا يطلق على الباصرة لفظ (عين)، وعلى النابعة لفظ (عين) وعلى الجاسوس لفظ (عين)، مع انها معانٍ مختلفة، فهل الألفاظ قليلة إلى هذا الحد بحيث يوضع لفظ واحد لعدة معانٍ متغايرة؟

ج: نفى بعض علماء العربية الاشتراك اللفظي، وحاولوا تفسيره على أساس ان تلك المعاني توجد بينها علاقة تعود في أول الأمر للحقيقة والمجاز، بمعنى ان اللفظ كان يستعمل استعمالا حقيقيا في معنًى واحد، واستعمالا مجازيا في معاني أخرى، إلاّ ان المجاز أصبح حقيقة بكثرة الاستعمال.

من هنا يكون اللفظ قد وضع مرة واحدة لمعنًى واحد، واستعمل في هذا المعنى بنحو الحقيقة، واستعمل في المعاني الأخرى بنحو المجاز في بداية الأمر، ثم تحول إلى حقيقة في هذه المعاني بعد الاستعمال الكثير، بحيث صار هذا اللفظ مشتركا بين عدة معان.

وما يجري في المخترعات الجديدة من هذا القبيل، فعندما تخترع آلة جديدة، تحتاج إلى اسم يميزها عن غيرها من الآلات السابقة ومثل هذا الاسم يؤخذ من أقرب الأشياء شبها بهذه الآلة، ويكون استعمال هذه الكلمة (الاسم) في الآلة الجديدة استعمالا مجازيا، بينما يكون استعمالها في الشيء السابق استعمالا حقيقيا، ولكن بعد أن يستعمل الاسم في هذه الآلة الجديدة بكثرة ويتكرر هذا الاستعمال، يتحول إلى استعمال حقيقي.

وفي الاستعمال المجازي كان المستمع يحتاج إلى قرينة تحدد له المعنى المقصود للمتكلم، لأن المتبادر أولاً هو المعنى الحقيقي، وثانيا وبالاعتماد على القرينة، المعنى

ويمكن ان نجد نظر ذلك في أسماء الأعلام، فاسم (حسن) مثلا وضعه أم وأب معينان لولدهما الذي ولد في سنة كذا، فيما وضعه أبوان آخران لولدهما، وهكذا يضعه آخران كذلك، والأمر نفسه في كل أسماء الأعلام المشتركة الأخرى، مع انه لا يوجد جامع بين الأشخاص الذين وضع لهم اسم

المجازي، إلاّ انه عندما يبلغ الاستعمال حدا واسعا يتحول إلى حقيقة فيه.

وهذه النظرية، في تفسير المشترك اللفظي على أساس أن كل مشترك لفظي كان في البداية من نوع الحقيقة والمجاز ثم تحول إلى مشترك بكثرة الاستعمال، ليست نظرية عامة تشمل كل الحالات، ولا يمكن ان نفسر كل مشترك لفظي بها.

س: لعل اختلاط الألسنة وتفاعل اللهجات هو السبب الآخر للاشتراك اللفظي؟

ج: نعم، هذا ما أردت بيانه الآن، فلو لاحظنا اللغة العربية مثلا، فانها كانت لغة لقبائل متعددة تعيش في الجزيرة العربية، وبلحاظ ان كل قبيلة تعيش في حدود جغرافية معينة، وتشكل وحدة اجتماعية مترابطة، فقد تحتاج إلى استعمال لفظ جديد في معنًى معين، وقد تستعمل قبيلة أخرى نفس اللفظ في معنًى آخر، وعندما تم تدوين اللغة واستقراء مفرداتها، وجد العلماء الذين شافهوا القبائل أن لفظا واحدا يستعمل في معنًى لدى تميم، فيما يستعمل في معنًى آخر لدى بني اسد، وقد يستعمل في معنًى ثالث عند قبيلة ثالثة، ولما كانت كل هذه القبائل عربية، وتدوين اللغة العربية اعتمد على التراث اللغوي لتلك القبائل، بات هذا اللفظ الواحد يدل على عدة معان متغايرة.

كما ان هناك سببا آخر لنشوء الاشتراك اللفظي، وهو الاصطلاحات الجديدة في العلوم، إذ ان الألفاظ المشتركة غالبا ما تستعمل في تلك الاصطلاحات لأن العلوم تتبلور فيها دائما معانٍ جديدة، ومثل هذه المعاني لابد ان توضع لها ألفاظ تدل عليها، وهذه الألفاظ تتم استعارتها من العرف، الذي كان يستعمل اللفظ في معنًى معين، فيستعمل هذا اللفظ في المعنى الجديد لمناسبة بينه وبين المعنى المستعمل فيه اللفظ عند العرف.

س: هل كلمة القمر الصناعي المستعملة في المركبة الفضائية من هذا القبيل؟

ج: نعم، وكلّ المصطلحات العلمية كذلك، حيث تؤخذ من العرف لمناسبة معينة بين المعنيين.

حسن، وكل وضع من هذه الأوضاع يكون مستقلا عن الآخر.

من هنا ينبغي الانتباه إلى مسألة مهمة وهي: هل الألفاظ والمصطلحات المستعملة في العلوم هي من نوع المشترك اللفظي أم من نوع المشترك المعنويّ أي هل اللفظ موضوع لعدة معان في عرض بعضها الآخر، فيوضع تارة لهذا المعنى واخرى لذلك المعنى، أم ان اللفظ وضع مرة واحدة لمعنًى واحد فقط؟

استعمال مصطلح التضاد في الفلسفة الاسلامية في موردين مختلفين

استعمال مصطلح التضاد في الفلسفة الاسلامية بنحو المشترك اللفظي في موردين مختلفين: وهما:

١ـ استعماله في الضدين اللذين يستحيل اجتماعهما في محل واحد في الوجود؛ أي ان كان وجود أحدهما يساوي عدم الآخر، ومثال ذلك:

ان كون الشكل مربعا لا يمكن، معه، ان يكون دائرة، كما ان كونه دائرة يعني انّه لا يمكن ان يكون مثلثا، أو مربعا، لان بين هذه الأشكال تضادا، والامور المتضادة لا تجتمع في محل واحد في آن واحد.

وتظهر ثمرة التضاد في(مسألة المعرفة)، إذ متى ما عثرنا على أحد الضدين، فهو دليل على عدم الآخر، ويمكن ملاحظة الأمر نفسه في الحياة الاجتماعية، فكون نظام الحكم الفلاني ديكتاتوريا مثلا دليل على انه ليس ديمقراطيا.

٢ـ استعمال مصطلح التضاد في مورد الأمرين اللذين لا انسجام بينهما حين وجودهما، وعدم الانسجام ليس من حيث وجودهما، فهما امران وجوديان لكنهما لا ينسجمان، كما في النار والماء، فكل واحد منهما يزيل أثر الآخر، لأن النار عندما تباشر الماء تحوله إلى بخار بمقدار الطاقةالتي تشتمل عليها، كذلك الماء حين يباشر النار فانه يطفئها ويُذهب أثرها ويحولها إلى فحم أو رماد بقدر ما يتمكن. فالتضاد بهذا المعنى هو إذن إبطال الأثر، وإبطال الأثر يكون على نحوين:

فاما ان يزيل أحد الأمرين أثر الآخر كليا، ويمحو أثره نهائيا، واما أن لا يعدم الأثر ولا يزيله، حيث يؤثر كل واحد منهما في الآخر، بمقدار معين،

والتأثير كذلك ينتج ظهور حالة جديدة متوسطة بين الحالتين.

ويكون هذا النوع من تضاد العناصر في مورد المركبات، إذ يقال: ان هناك تضادا بين العناصر التي تكون المركبات، وكل مركب يتكون من الأضداد، فالماء والنار والتراب والهواء اذا جُمعت في محل واحد يؤثر بعضها في الآخر، بناء على ما ذهب إليه القدماء (بقطع النظر عمّا اذا كان افتراضهم هذا صحيحا ام لا)، حيث صنفوا هذه العناصر بما يلي:

١ـ بارد ورطب.

٢ـ حار ورطب.

٣ـ جاف و بارد.

٤ـ جاف و حار.

فحرارة أحدهما تؤثر على برودة الآخر، كما ان صلابة وجفاف أحدهما يؤثر في رطوبة الآخر، وعلى أية حال فان محصلة المجموع هو شيء لا يحمل خواص النار، ولا الماء، ولا التراب، ولا الهواء، وانما تكون خواصه متعادلة.

ثم أضافوا: انه بعد تحقق هذه الخاصية المتعادلة تكون المادة مستعدة لقبول أحدى الصور الجديدة، وكل صورة جديدة هي شيء آخر وماهية جديدة.

وهذا نظير ما ذكره هيغل وغيره تحت عنوان (التحول من الكميّة إلى الكيفيّة)، وهو ما يعبر عنه فلاسفتنا بـ (التحول من الكيفية إلى الماهية)، وهذا هو واقع الأمر، ولكن أولئك عبروا عنه خطأ بـ (التحول من الكميّة إلى الكيفيّة).[1]

---

(١) س: ماذا يعني (التحول من الكيفية إلى الماهية)، هل هو عبور من كيفية إلى اخرى؟

ج: كلا، ويمكن ان تتضح هذه المسألة من خلال المثال الذي ذكره هيغل، وهو: ان تسخين الماء يؤدي الى ارتفاع حرارته بشكل تدريجي حتى تبلغ درجة مائة، وهنا يقال: التغير الحاصل بشكل تدريجي (قبل درجة مائة)، هو تغيير كمي، ولكنه حين يبلغ درجة مائة، يتحول هذا التغيير الى تغيير كيفي، حيث يتحول الماء إلى بخار. ↲

﴿ وهذا التعبير غير دقيق، لأن الماء يبدأ بالتغيير الكيفي منذ اللحظة الأولى التي تبدأ فيها حرارته بالارتفاع، فتغير حرارة الماء هو تغير كيفي بالنسبة للماء، لأن الحرارة كيفية، وارتفاع الحرارة التدريجي يعني التغير الكيفي لتلك الكمية من الماء، وحقيقة هذا التغيير كيفية لا كمية.

والنمو هو الذي يعبر عنه بالتغير الكمي، فكل زيادة أو نقص في كمية الشيء هي تغير كمي، ومن المعلوم أنّ الماء لم تتغير كميته هنا، وانما حصل فيه تغيّر كيفي من خلال تغير درجة حرارته.

س: هل تحول البيضة إلى دجاجة، تغيّر كمي أم كيفي؟

ج: لو كان التغيّر الحاصل فيها بزيادة حجمها، لكان التغيّر كميا، إلا ان ما يحصل هو تغيّر في داخل البيضة، فهو تغير كيفي.

والصحيح في المثال السابق (حرارة الماء)، هو انه وعندما يصل التغير الكيفي للماء إلى درجة معينة، هي درجة المائة، فسيتحول الماء دفعة إلى بخار، وهذا يعني انّ ماهيته قد تغيرت، حيث تحولت من ماهية ماء إلى ماهية بخار، وبذلك تنتهي التغيّرات الكيفية إلى تغيّر ماهوي، وهذا ما قيل انه تغيّر كمي في الواقع.

س: هل يمكن توجيه مثال هيغل بالقول: إنّ الماء يتمدد اذا ارتفعت درجة حراته؟

ج: لا يقصد هيغل من التغيّر الكمي تمدد الماء، وانما يطلق ذلك على تغيّر درجة الحرارة. وما ذكرته هو: ان حكماءنا اعتبروا هذه التغيّرات الكيفية مقدمة للتغيّر الماهوي، وهو ما عبر عنه هيغل ومن تبعه من الديالكتيكيين خطأ، بالتحول من الكمية إلى الكيفية.

س: هل الماديون من اتباع المنهج الهيغلي (الماديون الديالكتيكيون)، لم يعتبروا (الكيفية) أمراً مستقلا في الوجود، وانما هي انعكاس ذهني للكمية الخارجية؟

ج: كلا، لم يقل أحد منهم بذلك، والفرق بين المنطق الديالكتيكي والمنطق الميكانيكي، يكمن في هذه النقطة.

وما ذكرتموه هو ما ذهب إليه الماديون في القرن الثامن عشر (الماديون الميكانيكيون)، الذين اعتبروا كل التغيرات الحاصلة تغيّرات ميكانيكية. ﴾

﴿ اما هـؤلاء (المـاديون الديالكتيكيـون)، فقـد اعـتـبروا التغـيرات الحاصلـة تغـيّرات ديناميكية ذاتية، وديالكتيكية، ولهذا التغيّر الديالكتيكي أصل اصطلحوا عليه: التحول من الكمية إلى الكيفية، أي التغيّر الماهوي، (حيث تتراكم التغيّرات الكمية التدريجية، فتؤدي إلى تغيّر كيفي دفعي).

وبناء على ذلك فسروا التغيّر الاجتماعي، على أساس انّ التحولات الاجتماعية تبدأ بتغيّرات كمية تدريجية، ثم بعد تراكم تلك التغيّرات، يحصل تغيّر كيفي دفعي، من خلال الثورة والصراع الطبقي، وبذلك يتحقق التغيّر الماهوي في ذات المجتمع، وتتغيّر تبعا لذلك كل البنـى الفوقيـة، كالفلسـفة، والفنـون، والحقـوق، والأخـلاق، والديـن.. وغيرها، فالدين الذي كان سائدا في المرحلة الاجتماعية السـابقة سيتبدل حتمـا في المرحلة الجديدة،، وهكذا الأشياء الأخرى.

وبذلك يحصل التغيير في ماهية المجتمع، فماهية كل مجتمع غير ماهية المجتمعات الأخـرى، لان التغـيّر مـاهوي في المجتمـع، ومثلـه في ذلـك مثـل: الانسـان، والطـير، والحصان، فكلها حيوانات، إلاّ أنها وان اتحدت في الجنس، فهي مختلفة بالنوع، وهذا الاختلاف اختلاف واقعي ماهوي.

من هنا كانت هذه الفلسفة أقرب إلى الفلسفة الالهية من الفلسفة الميكانيكية، كما ان نظرية التطور لدارون أقرب إلى المنطق الإلهي من نظرية كوويه وأمثاله.

فهؤلاء أقرب إلى الفلسفة الإلهية، وان لم يتنبهوا لذلك، لأن هـذه الفلسفة لا يمكـن قبولها من دون قبول الصورة النوعية، التي تقول بها الفلسفة الإلهية، كما انّ نظرية الحركة الجوهرية، لا يمكن قبولها من دون قبول الصورة النوعية. في حين ان فلسفة ذيمقريطس تعد من اكثر الفلسفات مادية، حيث ذهبت إلى استحالة تحقق شـيء جديد في العالم، فلا كيفية ولا ماهية، وانما اعتبرت العالم بمثابة مجموعة حلقات، تتبادل المواقع، كما هـي المكعبات البلاستيكية التي يلعب بها الأطفال، ففي كل مرة تغير مواقعها، يتكون منها شكل جديد، فالمكعبات هي هي، وانما الاختلاف في طريقة تأليفها وتركيبها، وهكذا هو العالم، فهو مجموعة ذرات أزلية أبدية، من المحال ان﴾

وتتكون المركبات بنفس الكيفية التي ذكرها القدماء؛ أي أن المركبات تحصل بفعل التأثيرات الكيمياوية بعضها في البعض الآخر، فالنار تعطي حرارتها للعناصر الأخرى، والماء يعطي مقدارا من رطوبته وبرودته للعناصر الأخرى، والهواء يعطي مقدارا من حرارته، والتراب يعطي مقدارا من يبوسته ومقدارا من برودته للعناصر الأخرى، وهكذا تتغير الكيفيات إلى كيفية جديدة (كيفية خامسة)، وهذه الكيفية الجديدة تكون سببا في التبدل الدفعي لماهية الشيء، أي يتحقق مركب جديد وشيء جديد في حيز الوجود، وتتكون ماهيته من ذلك التغيير.(١)

عودة إلى أصل البحث

تلخص مما سبق انّ المشترك اللفظي يختلف عن المشترك المعنوي، وانّ المقصود بكل واحد منهما غير المقصود بالآخر، فالمشترك المعنوي يعني: ان

↩ تزداد أو تنقص، وحين تشكل هذه الذرات بطريقة معينة، يحصل شيء يسمى (كتاب) مثلا، فيما يحصل شيء يسمى (انسان)، لو شُكلت بطريقة أخرى.

إلا ان العلم الحديث قال بتحول الذرة إلى غيرها، كما فتت الذرة بالانشطار الذري، واثبت امكان تحول عنصر إلى آخر بتغير تركيب الذرة، الذي يسمى في الفيزياء بـ (العدد الذري)، كما ان الأشياء تتكامل من خلال التركيب بين العناصر، والتكامل هو عبارة عن تغيّرات ماهوية، وليس كما يؤلف الأطفال مكعباتهم، يتضح من خلال ذلك أنّ هذه الفلسفة قريبة جدا، في تفسيرها للتغيّر والتكامل من الفلسفة الإلهية.

(١) ينبغي هنا الاشارة إلى انه، هل تتحقق في المركبات ماهية جديدة في الواقع أم لا؟ هذا البحث جديد، ولا خلاف بيننا وبين الماديين من هذه الجهة، ولذا فلن نتعرض لهذا البحث هنا، وانما نشير إلى قولهم فقط.

وعندما نتأمل أفكار ذيمقراطيس، لا نجد فيها ذكرا للتغير الماهوي والكيفي، وانما كل التغيرات عنده هي تغيرات مكانية وكمية، ولا ذكر للتغيّر الكيفي فضلا عن التغير الماهوي.

اللفظ موضوع لمعنًى واسع يشمل موارد متعددة بالوضع.

بينما يعني المشترك اللفظي: وضع اللفظ الواحد بصورة مستقلة لعدة معانٍ، واستعماله في هذه المعاني.

وعلى هذا الاساس يمكن ان نعرف ان اطلاق لفظ (الامكان) على الامكان بالقياس والامكان بالغير، هو من باب الاشتراك اللفظي، وانّ ما ذكره صاحب المنظومة في كون ذلك من باب الاشتراك المعنوي ليس صحيحا.

وصاحب المنظومة نفسه ملتفت إلى أنّ مصطلحات: الامكان العام، والامكان الخاص، والامكان الأخص، وغيرها من مصطلحات الامكان، هي مصطلحات متعددة ومختلفة، وانّ لفظ الامكان استعمل في معان متغايرة، وليس الامكان معنًى جامعاً يعمّ كل هذه الأقسام كي تكون هذه أقساما للامكان، إلا انه كثيرا ما يقع الاشتباه في اعتبارها أقساما للامكان.

وفيما يلي بيان لمصطلحات الامكان:[1]

١ـ الامكان العام

يطلق لفظ الامكان العام وهو المفهوم العرفي للامكان، ومن النادر ان يستعمل هذا المعنى في المنطق والفلسفة.

والامكان العام معناه انّ الشيء غير ممتنع، فعندما يقال: هل الشيء الفلاني ممتنع أم ممكن؟ فان كان الجواب: انّه (غير ممكن)، فهذا يعني الاستحالة في النظر العرفي، فالامكان بالمعنى العام يقابل الامتناع، ولا يقال عن

---

(١) مصطلح (الامكان) نظير مصطلح (الحركة)، حيث يقال: تنقسم الحركة إلى:

١ـ حركة توسطية

٢ـ حركة قطعية

وكثيرا ما يقع الاشتباه بين الباحثين في ذلك، فيقسمون الحركة إلى هذين القسمين، ولكن الحكماء المدققين كابن سينا وملا صدرا قالوا: الحركة لفظ قد يراد منه التوسط، وقد يراد منه القطع؛ أي انه يستعمل تارة بهذا المعنى، واخرى بذلك المعنى.

الأمر الضروري إنّه (غير ممكن)، وانما يقال في جواب السؤال: هل الشيء الفلاني ممكن أم غير ممكن؟

فيقال: انه ممكن، وليس ممكنا فحسب وانما هو واجب. اذن، الامكان بمعنى غير الممتنع يشمل الضروري أيضا، فضلا عن غيره، وهذا هو معنى الامكان العام الذي يقصده العرف عندما يطلق لفظ الممكن.

٢ـ الامكان الخاص

استعمل الفلاسفة مصطلح الامكان في معنًى أدق من المعنى السابق، فحولوه من المصطلح العرفي إلى مصطلح خاص؛ أي المصطلح العلمي، فهم حين قسموا الأشياء إلى:

١ـ ضروري الوجود.

٢ـ ضروري العدم.

اطلقوا على ما ليس ضروري الوجود، ولا ضروري العدم؛ أي ليس ممتنعا ولا واجبا اسم:

٣ـ الممكن، فالممكن اذن، ليس هو غير الممتنع فحسب، بل لابد من قيد آخر فيه وهو ان لا يكون واجبا، ولذا لا يصح ان نطلق على الباري تعالى (ممكن الوجود) في ضوء المصطلح الفلسفي.

ويكون الباري تعالى على اساس التقسيم الفلسفي (واجب الوجود)، وشريك الباري ممتنع الوجود، وباقي الموجودات (ممكن الوجود).

اما المناطقة فقالوا: إن الامكان العام هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف؛ والامكان الخاص هو سلب الضرورة عن الطرفين، ولذا يكون معنى قولنا: هذا الشيء ممكن، هو: ان الطرف المخالف ليس ضروريا، لأن كل ممتنع يقابله الضروري، وأما حسب الاصطلاح الخاص فالامكان يعني: سلب الضرورة من الطرفين الموافق والمخالف، فاذا لاحظنا النسبة الموجبة فالضرورة مسلوبة عنها، وكذلك عن النسبة السالبة، كما ان الضرورة مسلوبة من الطرف المخالف للنسبة السالبة وكذلك عن طرفها الموافق.

هذا هو الامكان الخاص الذي يعبر عنه الفلاسفة بالامكان الذاتي، الذي يقابل الامكان الغيري.

٣ـ الامكان الأخص

لقد دخل مصطلح الامكان الأخص للفلسفة من خلال المنطق، حيث لاحظوا في باب الضرورة ان هناك ضرورة ذاتية مقابل الامكان الذاتي، كما لاحظوا في المنطق (أي في واقع تفكير الانسان) انّ بعض الموارد الأخرى يلزم استعمال الضرورة فيها أيضا، ففي مورد الامكان الذاتي مع انه امكان ذاتي، إلا ان هناك ضرورة، وهذه الضرورة ليست ضرورة ذاتية لكي تتنافى مع الامكان الذاتي، وانما هي ضرورة وصفية أو ضرورة وقتية[1]، ولذا افترضوا امكانا يقابلها.

والضرورة الوصفية والوقتية من المعاني المستعملة في المنطق، أي أنها

---

(١) **الضرورة الوصفية:** وهي ما إذا كان المحمول غير ضروري بالنسبة لذات الموضوع، ولكن يمكن ان يكون المحمول ضروريا، من حيث صفة معينة، كما لو قيل:
الانسان لا يرى الأشياء التي أمامه، أو لا يسمع الأصوات القريبة منه، فهذه القضية كاذبة، لان الانسان السليم ليس كذلك، اما إذا قيل: الانسان الفاقد للوعي (المغمى عليه) لا يسمع ولا يرى، فهذه القضية صادقة، بل من الضروري ان تكون كذلك، لأن الانسان في حالة الإغماء لا يمكن أن يسمع أو يرى، وهنا عندما وضعنا قيد (الإغماء) للموضوع، أصبح المحمول (عدم السمع والبصر) ضروريا للموضوع، ومثل هذه الضرورة تسمى الضرورة الوصفية.
الضرورة الوقتية: اذا لم يكن المحمول ضروريا لذات الموضوع، يمكن ان يكون ضروريا في وقت معين، فاذا قيل: ينخسف القمر أو القمر منخسف، فالقمر من حيث هو قمر لا يقتضي ان يكون منخسفا، ولكن اذا قيل: عندما تكون الأرض بين الشمس والقمر ينخسف القمر، هنا يكون الخسوف ضروريا للقمر، وهذه الضرورة تسمى: ضرورة وقتية.

تستعمل أحيانا في بعض محاورات الانسان، بل هي تستعمل بكثرة في المحاورات، ولم يعبروا عنها بالضرورة الأخص، وانما أطلقوا عليها الضرورة الوصفية والوقتية، إلاّ انهم اصطلحوا على ما يقابلها (الامكان الأخص).

والامكان الأخص

يعني: إذا لم تكن رابطة المحمول بالموضوع ضرورية بالضرورة الذاتية، بل غير ضرورية بالضرورة الوصفية والوقتية، فإمكان المحمول بالنسبة للموضوع هو امكان أخص.

إشكال

هل يمكن أن يثبت محمول لموضوع مع انه لا توجد ضرورة ولو وصفية أو وقتية، ومع ذلك يكون المحمول ثابتا للموضوع بالامكان الأخص؟

وبعبارة أخرى: إذا وجد المحمول لموضوع، فلابد من ضرورة، ولو في حالة وصفة معينة أو في وقت محدد على الأقل، لان كل شيء لابد أن يكون وجوده ضروريا في (آن) معين، ولو لم يكن الشيء الموجود ضروري الوجود في (آن) معين لما وجد.

من هنا يلزم ان تكون لكل شيء ضرورة وقتية، واذا تحققت مثل هذه الضرورة فلا يمكن ان يوجد شيء له امكان خاص، فأين يكون الامكان الخاص؟

الجواب:

ان جواب هذا الاشكال نظير الجواب الذي تقدم في مسألة الامكان بالقياس والضرورة بالقياس، وعلى هذا الأساس نقول: ان هذا الاشكال صحيح حين نلاحظ الموجودات، لان كل محمول يتحقق لموضوع، فان له ضرورة وقتية في ذلك الآن، كما يقال (الأمور مرهونة بأوقاتها)، إذ ان وجود كل شيء ضروري في زمانه، ولكن ما يذكره المنطقيون يرتبط بالكليات، والكليات ترد على

الماهيات، فتارة تكون للأشياء ضرورة كلية زمانية، بمعنى ان تكون في زمان معين وحالة معينة، فاذا لوحظ هذا الزمان وهذه الحالة فان ذلك الشيء يتكرر فيها، وهذا يشكل ضابطة محددة، كما في خسوف القمر وكسوف الشمس، في مقابل ذلك، هناك أشياء غير محكومة بضابطة كلية ماهوية كما لو قلت: في الوقت الذي أتكلم فيه فانكم تستمعون لكلامي، في الدروس السابقة وهذا الدرس الحاضر وكذلك الدروس الآتية. لكن هذا الأمر لا يمكن وضعه تحت ضابطة وقانون كلي. وقد صرح السبزواري وآخرون بان ذلك لا يعني عدم وجود قانون كلي، إذ لعل هناك قانونا كليا في الواقع يقع تحته هذا الأمر. وما نريده هنا هو انه تارة يوجد لشيء ما قانون كلي ماهوي، بحيث نتمكن ان نقول: كل وقت تكون فيه الطبيعة الفلانية بهذه الحالة يوجد الشيء الفلاني، وهذه هي (الضرورة الوصفية والوقتية)، وتارة اخرى لا يكون الامر كذلك، ولا يوجد شيء كهذا، وهذا التعبير (لا يوجد) هو ما نعنيه بالامكان الأخص.

وملخص القول: ان هذا المصطلح ورد إلى الفلسفة من المنطق، ولو حاولنا ان نفتش عنه في الابحاث الفلسفية فلن نجد له ذكرا، ما عدا المواضع التي تعرف فيها هذه المصطلحات، وإلا فلا نرى فيلسوفا يستعمل مصطلحات (الضرورة الوصفية، والضرورة الوقتية، والامكان الأخص)، وفي الواقع انهم مروا على هذه المصطلحات مرورا فحسب.[1]

---

(١) س: أخال ان الامكان الأخص، أمر افتراضي ليس له حقيقة، ولا واقع للامكان (الوصفي أو الوقتي)؟

ج: لماذا؟

س: لأن المثال الذي ذكرتموه (كلما تكلمت فأنتم تستمعون)، قد يكون الواقع خلافه، إذ قد تتحدث ولا أكون مستمعا؟

ج: المقصود هو: ان هذا تحقق في الماضي، وليس ذلك أمرا كليا إذ يمكن ان أتحدث ولا تستمعون، فلو كان الأمر كليا، فلابد ان يكون محكوما بالضرورة الوقتية.

الضرورة بشرط المحمول

قبل بيان معنى الامكان الاستقبالي، نحاول ان نتعرف على نوع آخر من الضرورة، لم يوضع في مقابلها مصطلح للامكان، وقد وردت هذه الضرورة في حاشية المنظومة وغيره من الحكماء، وهذه الضرورة هي ما يطلق عليه بـ (الضرورة بشرط المحمول) وهي تشتمل على معنًى دقيق ذي فائدة كبيرة بالنسبة لنشاط العقل في حقل المعرفة، وفيما يلي مثال يوضح ذلك: عندما يقال: زيد قائم، فان (زيد) موضوع و(قائم) محمول، واذا سأل سائل ولو بقصد المغالطة: هل زيد قائم بالامكان أم بالضرورة؟

الجواب: زيد قائم بالامكان، لأنه يمكن ان يكون قائما، ويمكن ان لا يكون

س: اذن، هذا يخالف ما أفاده علماء الطبيعة حول الاستقراء، أي ان الاعتماد على الامكان الأخص يمنع من الحصول على ضابطة وقانون من الاستقراء؟ وهل يمكن ان نحصل على الامكان الأخص من خلال الاستقراء؟

ج: لا يمكن الحصول على الامكان الأخص من الاستقراء الكلي، والاستقراء في حد ذاته لا يعطينا الكلية. والاستقراء تارة يكون تاما وأخرى يكون ناقصا فأيهما تريد؟

س: الاستقراء الناقص.

ج: الاستقراء الناقص لا يعطي أمرا كليا، وفي الامكان الأخص نوع كلية.

س: حين تكون الواقعة في الماضي كما ذكرتم في المثال، فأين الكلية؟

ج: البحث ليس في المثال، والوقائع الجزئية لا يشملها البحث المنطقي، لان المنطق يبحث في القوانين والقواعد الكلية، وعلى هذا اذا وجدوا ضرورة وصفية أو وقتية في مورد الكليات، قالوا انها (ضرورة)، وإن لم يجدوا مثل هذه الضرورة في مورد الكليات عبّروا عن ذلك (بالامكان الأخص). وما أشرتم إليه هو في مورد الجزئيات، ولا يهتم المنطق بمثل ذلك.

س: اذن، هذا المثال لا ينطبق على البحث؟

ج: نعم لا ينطبق.

قائما، ولذا يقال: ان زيدا في الخارج اما قائم واما غير قائم، ولا يخرج من هاتين الحالتين في الواقع، فان كان قائما فهو قائم بالضرورة، ولا يمكن ان لا يكون قائما، للزوم التناقض، وان لم يكن قائما، فهو ليس بقائم بالضرورة، اذ الامكان لا وجود له في العالم.

اشكال نفي القضايا الممكنة

وهكذا يقع بعضهم في الاشتباه، فينفي كل قضية ممكنة في العالم، ويزعم انّ كل القضايا لابد ان تكون ضرورية، وهذا ما تبناه بعض المعاصرين، حيث قيل: انّ كون (أ) هو (ب)، يعني إما ان يكون (أ) هو (ب) بالضرورة، أو انّ (أ) هو (ب) بالامتناع، وليس هنالك (ب) بالامكان، أي انّ كل الروابط في القضايا اما ان تكون ضرورة أو امتناعا، ولا وجود للنوع الثالث (الامكان)، وعلى هذا فانه كما يقال: الأربعة زوج بالضرورة، والثلاثة زوج بالامتناع (أي يمتنع ان يكون زوجا)، فالقضايا الأخرى كذلك، بمعنى انّها محكومة بالضرورة أو الامتناع، فيقال مثلا: العدد اما ان يكون زوجا أو فردا، فان كان عدد الشيء الموجود خمسة فهو فرد، وان كان أربعة فهو زوج، ومهما كان العدد فانه في الواقع اما أربعة، أو خمسة، أو ستة، أو سبعة، أو ... الخ، فهو بالتالي اما زوج بالضرورة واما فرد بالضرورة.

جواب الاشكال

في الجواب على هذا الاشكال ينبغي التمييز بين الاعتبارات الذهنية، وبين الواقع ونفس الأمر، فعندما يقال: العدد اما زوج أو فرد، أو يقال: يمكن ان يكون العدد زوجا ويمكن ان يكون فردا، وكذا يقال: زيد قائم بالامكان، فان الموضوع هنا ليس (زيد قائم، أو زيد لا قائم) وليس (العدد فرد، أو العدد زوج)، وانما الموضوع هو نفس (زيد)، صحيح انّ زيدا في الواقع اما ان يكون قائما أو غير قائم، ولكن (قائم وغير قائم) ليس ملاحظا وغير داخل في الموضوع، وهذه مسألة مهمة ننتفع منها في المستقبل.

من هنا يتضح الفرق بين الذهن والخارج، فالذهن قادر على ان يلاحظ (زيدا) مجردا عن القيام واللاقيام، مع انّ زيدا لا يخلو عن أحدهما في الخارج، ولا يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين.

فعندما يقال: زيد قائم، فان (زيد) هو الموضوع في القضية، من دون ان يدخل (قائم) في الاعتبار أو لا يدخل، أي ان زيدا اللا بشرط قائم وليس (زيد قائم).

اما اذا كانت القضية بهذا النحو: زيد القائم قائم، فمثل هذه القضية يقال عنها: ضرورة بشرط المحمول؛ أي ان المحمول صار جزءا في الموضوع، ولذا يقال في باب «الموجود»:

الانسان موجود بالامكان،

الانسان الموجود موجود بالضرورة،

الانسان المعدوم ممتنع الموجودية.

اذن، حين يقال: زيد قائم، فهذه القضية ممكنة، أي زيد قائم بالامكان، اما اذا أخذ المحمول جزءاً وشرطا في الموضوع، فان القضية تتحول إلى قضية ضرورية، فمثلا إذا قيل: زيد القائم قائم، فان زيدا القائم قائم بالضرورة.

واما حين يقال: الجسم أبيض، فان هذه قضية ممكنة، ولكن لو قيل: الجسم الأبيض أبيض، فان هذه القضية قضية ضرورية، أي عندما يصبح المحمول شرطا في الموضوع، تتبدل القضية إلى ضرورية قطعا، وما يقابل ذلك من قضايا (أي عدم الضرورة بشرط المحمول) هو القضية الممكنة.

بناء على ذلك يتبين لنا معنى الضرورة بشرط المحمول، وما يناظرها وهو: الامتناع بشرط المحمول.

٤ـ الامكان الاستقبالي

الامكان الاستقبالي معنًى آخر من معاني الامكان ورد في كلمات الشيخ، ثم بحث في المنطق والفلسفة، وهو من المسائل الجديرة بالاهتمام. ونحاول هنا

التعرف على معنى الامكان الاستقبالي من خلال استذكار بعض المصطلحات المتقدمة.

لو لاحظنا الموجود في الماضي والحاضر لوجدنا انّ هناك انواعا من الامكان تقابلها انواع اخرى من الوجوب والامتناع، فيقال مثلا: هذا الشيء الموجود ممكن بالامكان العام، لان الطرف المخالف له غير ضروري، أي من حيث هو غير ممتنع.

وأما لو كانت الضرورة مسلوبة من الطرفين المخالف والموافق، يُقال: هو ممكن بالامكان الخاص، أي ليس ضروري الوجود، ولا ضروري العدم، وهذا هو معنى الامكان الخاص.

ولو فرض عدم الضرورة الوقتية والوصفية فهو ممكن بالامكان الأخص.

تلك هي الاصطلاحات المنطقية للقضية، كما تقدم في بحثنا الفلسفي قولنا: كل ممكن بالذات اما واجب بالغير واما ممتنع بالغير، تبعا لوجود علله وعدمها.

وفي مجموع ما تقدم من: الوجوب أو الضرورة الغيرية، والضرورة الذاتية، والضرورة الوصفية، والضرورة الوقتية، والضرورة بشرط المحمول، وما يقابلها من: الامكان العام، والامكان الخاص، والامكان الأخص (بكلا المعنيين، وبكلا الموردين) يتبين أن كل هذه الأمور الملاحظ فيها هو الزمان الماضي والحاضر.

وعليه يرد هذا السؤال: إذن، كيف هو الحال بالنسبة للمستقبل؟

وهل هنالك فرق بين المستقبل من جهة والماضي والحاضر من جهة أخرى؟

فالحوادث المتحققة سواء كانت متلبسة بالوجود في الماضي، أو الحاضر، فانها على أية حال متحققة في زمان ما، ولذا يقال: هذا واجب بالغير من جهة أن علته موجودة، والأمر كذلك في حالة الضرورة الوصفية، أو الوقتية، أو الضرورة بشرط المحمول، حيث يقال: هذه الحادثة الموجودة موجودة بالضرورة.

ولكن، كيف يكون الحال بالنسبة للحوادث التي لم تقع، والتي لم تتلبس بعد بالوجود؟

قد يقال: إن الحوادث المستقبلية ليس لها وجوب غيري ولا امتناع غيري، لان زمانها لم يحن بعد، فان كان لها وجوب غيري يلزم ان تكون موجودة بالضرورة، وان كان لها امتناع غيري فيلزم ان تكون ممتنعة بالضرورة، ولذا تبقى القضايا المستقبلية على امكانها، لانها تتعلق بالمستقبل، وهي الآن غير متلبسة بضرورة الوجود، ولا بضرورة العدم، وان كانت في المستقبل ستكون ضرورية الوجود، إن وجدت عللها، أو ضرورية العدم إن لم توجد عللها.

اذن، هذه الحادثة (التي لم تقع بعد)، هي الآن ممكنة بالامكان الخاص، وليس لها ضرورة الوجود، ولا ضرورة العدم، ولا ضرورة بشرط المحمول، لأن الأخيرة انما تكون للمحمول (الموجود)، فالضرورة بشرط المحمول تكون في طول الوجود، وبعبارة أخرى: هي مترتبة على الوجود، ولذا يقال فيها: هذا الشيء الموجود موجود، ولا يصح ان يقال (بحسب الضرورة بشرط المحمول): إن (زيد الموجود موجود)، بفرض وجوده في المستقبل، ان لم يكن موجودا بالفعل الآن.[1]

ويتبين من ذلك ان هناك نوعا من الامكان يتعلق بالامور المستقبلية، ولا علاقة له بالماضي أو الحاضر.[2]

---

(١) هذا نظير ما ذكرته (الوجودية)، في نفي الضرورة، اذا كان الحكم على المستقبل، حيث قالوا: لا يمكن الحكم على المستقبل الآن بأي حكم، لعدم تعين المستقبل، فالانسان هو الذي يُحقق المستقبل، من دون ان تكون للمستقبل علاقة ضرورية بالحاضر، إذ المستقبل الآن في حالة امكان محض.

إلا انّ الوجودية لا تحكم بذلك على الماضي، لأن الماضي تلبس بالوجود، فهو اذا متلبس بالضرورة والوجوب، والأمر كذلك في الزمان الحاضر، بينما المستقبل باق على حالة الإمكان المحض.

(٢) س: هل ترتبط الضرورة الوقتية بوقت خاص، فلابد ان تكون في الماضي أو الحاضر؟

ج: ذكرنا مسألة الوقت سابقا، حيث قلنا: لو لاحظنا المسألة بنحو كلي، فان بعض

لا فرق بين المستقبل والحاضر والماضي إلا من جهة علمنا

ذهب الحكماء المسلمون إلى عدم صواب هذه النظرية، وقالوا: إن الضرورة التي تحكم الماضي والحاضر تحكم المستقبل كذلك في ظرفه، وأنّ القول (لانعلم) يرتبط بنا، ولا علاقة له بالواقع ونفس الأمر.

والفرق بين الماضي والحاضر والمستقبل هو عدم العلم، أي قد يكون الماضي كالمستقبل من حيث عدم العلم به (إذ ان بعض الأمور الماضية لا نعلم بها)، وكذلك الأمر في الزمان الحاضر (عندما لا يكون معلوما لنا).

وبناء على ذلك أشرنا في بحث إعادة المعدوم السابق، إلى ان أحد معاني الامكان هو (الامكان الاحتمالي) وهذا الامكان لا علاقة له بالأشياء والماهيات، لأن معنى القول: هذا الشيء ممكن يعني انّه محتمل في نظرنا، أي لا يقين بوجوده، ولا يقين بعدمه، ولا نعلم هل يوجد أم يعدم؟ وهذا يعني انّ الشيء في الواقع سواء كان واجب الوجود، أو ممتنع الوجود، فلا نعلم بذلك، وبهذا يعود الامكان الاستقبالي في نهاية الأمر إلى نوع من الاحتمال.

وعلى أية حال فانه لا فرق بين الزمان المستقبل من جهة، والزمان الماضي والحاضر من جهة أخرى، سوى انّ الحوادث المستقبلية غير معلومة، وفي ضوء ذلك فان جميع الضرورات التي تكون في الماضي أو في الحاضر قابلة للاعتبار في مورد الامور المستقبلية.

وبتعبير آخر: ان هناك عدة اعتبارات ذهنية يمكن ان يعتبرها الذهن بالنسبة للماضي والحاضر، وحين يقال مثلا: هذا الجسم أبيض، تارة يلاحظ الذهن الجسم لذاته من حيث هو جسم، فيقول (الجسم أبيض بالامكان)،

↩ الأشياء، ضرورية في المستقبل، كما في الكسوف والخسوف المستقبلي الذي يُعلن عنه قبل فترة طويلة، ثم يقع حتما.

والبحث المنطقي يدور حول القوانين الكلية، وغالبا ما تكون الأمور الجزئية غير خاضعة للضرورة الوقتية في الحاضر.

ومعنى ذلك انّ الجسم وان كان أبيض فهو أبيض بالامكان، وان الجسم بذاته لا يقتضي البياض، ولا يقتضي عدم البياض، فهو بحالة اللابشرط، ولكن هذه حالة اعتبارية ذهنية، فالذهن هو الذي يلاحظ الجسم مستقلا عن كل شيء آخر.

اما لو لاحظ الجسم بضمن سلسلة من العوامل المؤثرة عليه، والتي جعلت منه ابيض، أي يوسع الذهن دائرة الاعتبار، ويلاحظ بياض الجسم في إطار الشرط الفلاني والشيء الفلاني، فالجسم هنا يكون ابيض بالضرورة أي مع فرض وجود علل بياضه فهو أبيض بالضرورة، وان كان نفس هذا الجسم أبيض بالامكان اذا لوحظ بما هو هو.

وكذلك الحال بالنسبة لما يقع في المستقبل من حوادث، فمثلا: اذا كان زيد يأتي غدا في الساعة التاسعة صباحا إلى هذا المكان، فلو لاحظنا طبيعة هذه الحادثة نجدها ممكنة في ذاتها، أي ان نفس مجيء زيد بما هو، ليس مستحيل الوجود ولا مستحيل العدم، وانما هو (ممكن)، ولكن لو لاحظنا الأسباب التي ستمنع زيدا من المجيء غدا، من حيث كونه مريضا وتعذر السفر عليه بفعل تردي حالته الصحية، وغير ذلك من الأسباب التي تحول دون مجيئه، فسيكون مجيئه غدا مستحيلا؛ أي انه لا يأتي بالضرورة، وتكون حادثة المجيء ممتنعة.

اما لو لاحظنا اسباب مجيئه، وعلمنا انّ هناك برنامجا منظما دقيقا قد أُعد لسفره، وان كل الأسباب معدة للسفر، وكل الموانع أُزيلت عن طريق سفره، في هذه الحالة سيأتي زيد غدا بالضرورة، بعد توفر كل مقتضيات السفر.

وعلى هذا الأساس يكون المستقبل كالماضي، اذ ان نفس الاعتبارات التي تعتبر في الحوادث الماضية هي عينها تعتبر في المستقبل.

اذن لو لاحظنا علل وقوع الحوادث المستقبلية في حاق الواقع (اما ان تتحقق علل مجيء زيد، ولكن لا علم لنا بها، لاننا لا نحيط علما بكل ما في العالم،

ومدى تأثير حوادث العالم بعضها بالبعض الآخر[1]، واما ان تتحقق علل عدم مجيء زيد، ولكن لا علم لنا بها)، فان هذه العلل في حاق الواقع ونفس والأمر بالنسبة للحوادث المستقبلية، تكون الحوادث في إطارها أو عدمها ضرورية أو ممتنعة، كما هي الحوادث الماضية التي تكون ضرورية في اطار عللها، أو ممتنعة في اطار عدمها.

اذن، لا فرق بين الضرورة التي تحكم الحوادث المستقبلية أو الماضية.[2]

---

(١) على هذا الأساس يمكن الحكم على بعض المسائل المستقبلية بسهولة، ولذا يتمكن عالم الفلك من التنبؤ بالكسوف والخسوف قبل وقوعهما.

اما المسائل المرتبطة بسلسلة علل كثيرة ومعقدة، والتي تؤثر فيها عوامل متعددة، فمن الصعب التنبؤ بوقوعها. وكلما تنوعت العلل، وتداخلت العوامل والأسباب التي تخضع لها ظاهرة معينة بصورة معقدة، فانّ أدق الأجهزة تكون عاجزة عن التحديد الحتمي لوقوع مثل هذه الظاهرة.

ولعل الظواهر الاجتماعية أبرز مثال لذلك. صحيح انّ هذه الظواهر تخضع لسُنن وقوانين كلية، الاّ انه يصعب القطع بما سيقع بعد سنوات عديدة، لتنوع العوامل والأسباب التي تنتج مثل هذه الظواهر.

وفي ضوء ذلك، لو فرضنا انّ شخصا ما توفر على قابلية العلم بكل هذه العوامل، بجميع تفاصيلها وجزئياتها، فانه سيعلم بما يقع بعد سنوات عديدة من حوادث بكل جزيئاتها.

(٢) س: ما هو موقع اختيار الانسان من هذه المسألة؟

ج: البحث الآن ليس حول الاختيار، وهذه المسألة لا تتنافى مع الاختيار بمعناه الحقيقي.

والذين أثاروا مسألة الامكان الاستقبالي، زعموا انّ لازم الايمان بالحرية والاختيار، هو نفي الرابطة الضرورية بين الماضي والمستقبل، حيث ادعى سارتر وآخرون انني (انا) نفسي الذي اختار المستقبل، ولا علاقة للماضي في تحديده، فكما يعدم العالم

في ضوء ذلك تتضح مسألة الامكان الاستقبالي، التي ذكرها المنطقيون، ولعل الشيخ الرئيس قد وقع في الاشتباه، كما ربما يستفاد من كلمة له في ذلك، فضلا عن انّه ذكر هذه المسألة في المنطق، ثم تمسك السبزواري وغيره فيما بعد بقول الشيخ.

وما ذكره الشيخ هو: (والباقي على الامكان الصّرف لا يكون إلاّ ما يُنسب إلى الاستقبال من الممكنات التي لا يُعرف حالها)، وما يمكن استفادته من كلامه هذا هو: الممكنات التي لا يعلم حالها.

وعلى هذا فالمسألة تعود إلى الانسان نفسه، وليس إلى الحال الواقعي لها، ولان ذلك ممكن فهو يتعلق بالمستقبل، وهذا الامكان لا يكون بالنسبة للزمان الحاضر ولا الزمان الماضي، وكلام الشيخ في مورد الامكان الاستقبالي باعتبار (لا يعرف حالها)، وقد أوضح نصير الدين الطوسي كلام الشيخ في شرحه للاشارات بالشكل الذي ذكره.

⇐ دفعة بشكل عشوائي، كذلك يوجد دفعة بشكل عشوائي، ولا مجال للسؤال عن كيفية العالم الجديد، إذ لا مورد للكيف هنا.

فلو وجد شيء كهذا، فليس هنالك علاقة بينه وبين أي شيء، وبذلك يكون العلم بالمستقبل محالا.

من الواضح ان هذا الكلام هو تخيل وتوهم محض في ضوء ما قررنا، وما ادُعي بشأن الاختيار في المستقبل أقرب الى الشعر منه الى الفلسفة.

وقد أفاد السبزواري وفلاسفة آخرون ان مصطلح (الامكان الاستقبالي)، ورد على لسان المناطقة، لان المناطقة يهتمون بالقضايا التي يشكلها الناس، والناس هم الذين يعتبرون الفرق بين حالة الماضي والمستقبل، ولا اشكال في ذلك.

ولكن الفلسفة لا توافق على مثل هذا الكلام، ولا يمكن ان تقبله.

مباحث الامكان

(٢)

البحث الرابع
الامكان لازم للماهية

من المسائل الأخرى المتعلقة بالامكان، هي مسألة كون الامكان من لوازم الماهية.

قد لَزِم الإمكان للمهيّة

ومعنى ان يكون الأمر ملزوما هو انّ هذا الشيء متى ما تحقق بأي نوع من أنواع التحقق (سواء كان تحققا أصيلا أم انتزاعيا)، فلابد من تحقق لازمه.

وهنا يقال: هل الامكان من أحكام الوجود أم من أحكام الماهية؟

وبعبارة أخرى: هل الامكان صفة للماهية أم صفة للوجود؟

وعلى أية حال: هل هو صفة لازمة أو مفارقة (غير لازمة)؟ أي هل هذه الصفة قابلة للانفكاك أم لا؟

الجواب: إن الأمكان من أحكام الماهية اللازمة غير القابلة للانفكاك، والماهية مفهوم اعتباري منتزع من الوجود، والامكان لازم لهذا الأمر الاعتباري، فهو أي الأمكان اعتباري اذن، لانه لا يمكن ان يكون لازم الأمر

الاعتباري حقيقيا، نعم يمكن ان يكون لازم الأمر الحقيقي اعتباريا.

الامكان أمر اعتباري

يتفق الحكماء المسلمون على انّ الامكان أمر اعتباري وليس عينيا. والامكان هو اللااقتضاء أو عدم الاقتضاء، لان نسبة أي محمول لأي موضوع، اما ان يكون فيها الموضوع مقتضيا للمحمول، أو انّ الموضوع يقتضي عدم المحمول، أو انّه لا يقتضي الوجود ولا العدم، وانما تكون هذه العلاقة هي عبارة عن اللااقتضاء المحض.

والحالة التي يقتضي فيها الموضوع وجود المحمول، هي ايجاب المحمول، حيث تكون الرابطة فيها ضرورية بين الأمرين.

اما الحالة التي يقتضي فيها الموضوع عدم المحمول، فتسمى بالامتناع. فيما تسمى الحالة التي لا يقتضي فيها الموضوع وجود المحمول، ولا يقتضي عدمه (حالة اللااقتضاء) تسمى الامكان، من هنا يكون معنى قولنا: (الانسان ممكن الوجود)، هو أن ماهية الانسان لا تقتضي الوجود، كما لا تقتضي العدم، وهذا (اللااقتضاء) يُعبر عنه بالامكان.

وفي ضوء ذلك لو لاحظنا ماهية معينة (كالانسان مثلا) في مقابل الوجود (وجود الانسان)، فان هذه الماهية أمر اعتباري، وبذلك يكون الأمر الذي هو من أحكام الماهية (وهو الامكان) اعتباريا أيضا.

الامكان ليس أمرا عينيا

نحاول هنا ان نذكر مثالا أوضح من المثال السابق، وهو انّه إذا قيل: الجسم ابيض بالامكان، فذلك يعني انّ ذات الجسم لا يقتضي البياض، واذا كان هناك اقتضاء فهو من الخارج، كما ان الجسم لا يقتضي بذاته عدم البياض، إذن حالة الجسم بالنسبة للبياض هي الامكان.

وهنا قد يقال: هل الامكان أمر عيني كما هو البياض مثلا؟

الجواب: الامكان ليس أمرا عينيا موجودا في الخارج، كما ان الضرورة ليست أمرا عينيا، والضرورات الحاكمة في القوانين العلمية من هذا القبيل، بمعنى ان الضرورة الفلسفية والضرورة العلمية ليست أمورا عينية.

فعندما يقال: ان التفاعل بين الأوكسجين والهيدروجين ينتج الماء بالضرورة، فلا يمكن هنا ان نحس بهذه الضرورة ضمن الماء مثلا، لأن الضرورة ليست أمرا عينيا، وانما هي منتزعة من الأمر العيني.

الضرورة ليست أمرا عينيا

حين يقال (ليست أمرا عينيا)، قد يتوهم البعض فيحسب ان العيني هنا في مقابل الذهني، ويفسر القول (ان هذا الامر ليس عينيا، أي هو ذهني): بأنه ما لا علاقة له بالخارج أصلا، ولذا يظن خطأ انّ الضرورة أمر ذهني بحت لا علاقة له بالخارج في القانون القائل: ان تفاعل الاوكسجين والهيدروجين ينتج الماء بالضرورة، ولكن الصحيح انّ الضرورة أمر عيني، بمعنى ان هذه الضرورة العينية ليس لها وجود خارج وجود منشأ انتزاعها (بالمعنى الذي تقدم في المعقولات الثانية الفلسفية)، فهذا الشيء يتصف بالضرورة في عالم الأعيان، إلاّ انّ هذه الضرورة ليس لها وجود عيني مقابل محلها وموضوعها وهو الجسم، وهذا هو معنى القول: موجود بوجود منشأ الانتزاع؛ أي ان وجود منشأ الانتزاع يكفي في ان يكون وجودا للأمرين (المنتزِع والمُنتزَع منه).

اذن، الامكان والضرورة والامتناع جميعها كذلك.

الامتناع ليس أمراً عينيا

بعض القضايا في العلوم قضايا ممتنعة، كما في قولنا: مستحيل ان يكون مجموع زوايا المثلث اكبر من ١٨٠ درجة، وهنا حكمنا باستحالة وجود ذلك في الخارج، وظرف الأمر المحال هو الخارج.

ولكن: هل هذا الأمر المحال له وجود في الخارج، أي هو موجود وكذلك حالة الاستحالة ثابتة له؟

فلو فرضنا انه موجود، فهو اذا ليس بمحال مع اننا فرضنا استحالته فعندما يقال مثلا: ان نسبة نصف قطر الدائرة إلى محيطها يستحيل ان تكون الخمس، هنا نسأل: هل هذه الدائرة موجودة، كما هي استحالتها موجودة؟

فاذا كانت موجودة، فلا يمكن ان تكون مستحيلة.

ومثل هذه القضايا تسمى القضايا غير البتّيّة.[1]

---

(١) س: الا يعني (كون الامر محالا)، نفي كل الشقوق، غير المورد الذي لابد ان يعدم؟ بعبارة أخرى، ألا يمكن القول: إن (المحال) أمر نلاحظ فيه بُعدا معينا، وننفي ما سواه؟

ج: تعبيركم مبهم، ويمكن ان نصوره بعبارة أوضح فنقول: كل قضية ممتنعة مرجعها إلى قضية سالبة، فاذا قلنا: هذا محال، يعني ليس ضروريا ولا ممكنا، أي ليس ممكنا بالامكان الخاص، لأن الممكن بالامكان العام هو المحال. اما اذا قلنا: هذا محال، بمعنى انه غير ممكن، فالممكن لا ضروري ولا محال، لذا يلزم الدور، لأن الامكان يعني نفي ضرورة الطرفين، أي نفي الضرورة ونفي الامتناع.

اذن، أقصى ما يمكن قوله، هو انه عندما نقول: هذا محال، يعني أنه ليس ضروريا، أو نقول أكثر من ذلك: إنه غير موجود. إلاّ انّ المراد بالقضية الممتنعة أبعد من كون الشيء غير موجود، لأن الكثير من الامور غير موجودة، لكنها غير مستحيلة، فمثلا (الانسان ذو الرأسين غير موجود)، ولكنه ليس محالا، والعقل لا يحكم باستحالة وجود مثل ذلك في العالم.

اذن، عدم الوجود لا يساوي المحال، لأن الأمر المحال، هو الذي تكون ذاته ممتنعة الوجود، والفرق كبير بين عدم الوجود واستحالة الوجود، ولذا يقال تارة: هذا الأمر غير موجود لأنه ليس ضروري الوجود، وأخرى يقال: هذا الأمر غير موجود لأنه ممتنع الوجود.

أهمية هذه المسائل بالنسبة للمعرفة

من خلال هذه القضايا يمكن ان نلاحظ كم هي دقيقة مسائل المعرفة، إذ كيف تكون هنالك قضايا ترتبط بعالم العين (وليس بعالم الذهن)، مع إنها لا خبر لها في عالم العين؟ فعندما يقال: من المحال ان تكون نسبة نصف قطر الدائرة إلى محيطها هي الخمس، ليس المقصود من ذلك أنها مستحيلة في الذهن، بل هي مستحيلة في الخارج، وهذا الحكم القطعي لا يختلف عن جميع الأحكام القطعية الأخرى على الامور الموجودة في الخارج، مع ان هذا الحكم صادر على أمر لا وجود عينيا له في عالم الخارج.

من هنا تتبين لنا سذاجة تفسير المعرفة الانسانية بانها انعكاس الخارج في عالم الذهن، حيث اتضح من ذكر بُعد واحد من أبعاد المعرفة الانسانية انها مسألة عميقة ودقيقة، تضطرب وتتوهم في استكناه حقيقتها الكثير من العقول.

وملخص القول: ان الامكان هو حكم الماهية، وهو لازم لها لا ينفك عنها، وانما لا ينفك عنها لأنه من غير الممكن لشيء ان يكون ممكنا بالذات في زمان ما، ثم يكون واجبا بالذات في زمان آخر، لأن الواجب بالذات يعني أنّ ذاته تقتضي ذلك، ولو كانت ذاته لا تقتضي ذلك في زمان معين فلا معنى لوجوبه، كما لا يمكن ان يكون الشيء ممكنا بالذات في زمان معين ثم يصير ممتنعا

---

* من هنا يكون معنى الامتناع أمرا أبعد من القضية السالبة، والقضية الممتنعة ليست النفي الصرف، لأن الأمر المنفي أعم من الممتنع.

س: هل منشأ انتزاع القضايا الممتنعة هو الامتناع، مع أن الامتناع لا وجود له في الخارج؟

ج: ان منشأ انتزاعها موجود في الخارج، والكلام حول هذا الموضوع دقيق جدا، وسنتعرض له في بحث القضايا البتية وغير البتية.

(بحث القضايا البتية وغير البتية في «شرح المنظومة» في فصل بعنوان «غرر في الحمل» في الفريدة السادسة).

بالذات في زمان آخر، فالامكان اذن لازم للماهية ولا يمكن ان ينفك عنها.[1]

لماذا صار الامكان من لوازم الماهية وليس الوجود

ما الدليل على ان الامكان من لوازم الماهية، ألا يحتمل ان يكون لازما للوجود؟

وبتعبير آخر: هل هذا الانسان الموجود، هو ممكن لأنه انسان أم لأنه موجود؟

الجواب المفصل على هذا السؤال نرجئه للفصول القادمة[2]، ولكنّنا نقدم فيما يلي خلاصة سريعة لهذا الجواب:

ان الانسان بحسب التحليل العقلي والمراتب العقلية (وهي مراتب دقيقة ومهمة)، هو ممكن قبل مرتبة وجوده، وليس الانسان موجودا أولا، ثم يصير ممكن الوجود، وعندما يقال: الانسان ممكن الوجود في المرتبة الأولى، لا يعني ذلك أنه ممكن الوجود في عالم العين، بل هو كذلك بحسب التحليل العقلي، فالعقل هو الذي يرى انّ مرتبة الامكان متقدمة على مرتبة الوجود بالنسبة للانسان،حيث يكون الترتيب كالآتي:

الشيء أمكن فوجِدَ وليس وجِدَ فأمكن.[3]

والزمان ليس ملحوظا بهذا الترتيب العقلي، بل هنالك مراتب ليس لها أي ارتباط بمسألة الزمان، حيث نلاحظ ان المراتب صادقة هنا من دون ان يكون للزمان أي علاقة فيها، وتلك المراتب تتجاوز ما ذكرناه، فقد قرروا هذه المراتب كما يلي:

---

(١) س: هل سبب كون الامكان من أحكام الماهية هو: جعل الماهية مقسما، وتقسيمها إلى: الواجب، والممكن، والممتنع؟

ج: كلا، ليس هذا هو السبب، وسنبحث ذلك فيما يأتي.

(٢) سيأتي بيان ذلك في البحث السابع من (مباحث الامكان).

(٣) س: هل هذا نظير قولنا: الوجود عارض الماهية في الذهن؟

ج: نعم، الأمر كذلك، وهذا ما سنذكره (في ذيل البحث السابع من هذا الفصل).

الشيء قُرِر فأمكن، (فاحتاج) فأوجب، فوجَبَ فأوجد، فوجِدَ (فحدث).

وهنا نلاحظ في عالم الخارج وجودا واحدا لا غير، ولكن بالتحليل العقلي تقرر عدة مراتب، وهذه هي قدرة العقل الدقيقة في تحليل الشيء الواحد في الخارج إلى عدة مفاهيم، وكل هذه التحليلات والانتزاعات تصدق على هذا الشيء.

ويعتبر بين هذه المراتب التقدم والتأخر، وهي بالشكل التالي:

١ـ مرتبة تقرر الذات، اي تقرر ذات الماهية.

٢ـ مرتبة امكان الماهية.

٣ـ مرتبة احتياجها للعلة.

٤ـ مرتبة ايجاب العلة.

٥ـ مرتبة وجوب المعلول.

٦ـ مرتبة ايجاد العلة له.

٧ـ مرتبة وجود المعلول.

٨ ـ (مرتبة حدود الشيء).

لقد حددنا هذه المراتب الطولية بالتحليل العقلي، مع ان ما في الخارج هو شيء واحد لاغير.

الدليل على لزوم الامكان للماهية

اما الدليل على لزوم الامكان للماهية وليس للوجود فهو: ان الامكان متقدم على الوجود، حيث ذكرنا قبل قليل، انّ الشيء موجود لأنه ممكن وليس العكس، فلا يوجد الشيء أولا ثم بعد ذلك تنسب له إحدى المواد الثلاث (الإمكان، والوجوب، والامتناع)[1].

---

(١) س: هل (الشيء) المقصود هو (الماهية)؟

ج: نعم، الشيء يعني الماهية.

س: ذكرتم أن الماهية كذا، ثم قلتم ايضا: الماهية...؟ ←

البحث الخامس

احتياج الممكن إلى المؤثر والعلة من البديهيات الأولية

من المسائل المرتبطة بالامكان مسألة احتياج الممكن إلى علة، ولعل قائلا يقول: ما الدليل على انّ الممكن يحتاج إلى علة؟

الجواب: ان حاجة الممكن إلى علة هي من الأوليات، أي من البديهيات الأولية التي لا يمكن ان يرفضها الذهن.[1]

ج: كلا، لقد قلنا: ماهية، امكان، ايجاب، وجوب، وجود.

س: هل يمكن ان نبدأ من أي طرف؟

ج: لا يمكن ذلك، لأنه لو أردنا أن نقول: يبدأ الشيء بالوجود، ثم الايجاد، ثم الوجوب، ثم الايجاب، ثم الامكان، فان هذا الشيء غير معقول.

س: هل يمكن ان نذكر الترتيب بنحو آخر؟

ج: كلا، ليس هنالك ترتيب غير ما ذكرناه.

(١) هنالك نوعان من البديهيات:

١ـ البديهيات الأولية.

٢ـ البديهيات غير الأولية.

وقد ذكروا في المنطق ستة أقسام للبديهيات، القسم الأول منها هو:

١ـ البديهيات الأولية.

والأقسام الأخرى هي:

٢ـ المحسوسات.

٣ـ التجربيات

٤ـ النظريات

٥ـ المتواترات.

ومعنى كونها بديهية هو انها لا تحتاج إلى برهان، وان تردد أحد في قبولها فان تردده ينشأ من عدم تصوره للقضية بصورة صحيحة، ولا ينشأ من انّه يتصور المسألة تصورا صحيحا ثم يشك فيها.

ولتوضيح المسألة نستعين بمثال ذكرناه فيما سبق وهو: اذا كان هناك ميزان دقيق وحساس للغاية، وكفتاه متوازنتان جدا، فهل يمكن ان ترجح أحدى الكفتين على الأخرى دونما سبب، كما لو كان السبب وضع ثقل في احدى الكفتين، أو تقريب مغناطيس منها (ان كان الميزان معدنيا)، أو أي مؤثر آخر؟

ان تحقق رجحان احدى الكفتين بلا سبب مستحيل، وان استحالته من البديهيات، وهو ما يعبر عنه: باستحالة الترجّح بلا مرجّح.

لأن رجحان أحد الأمرين المتساويين من جميع الجهات على الأمر الآخر، من دون أي علة ومؤثر، هو من القضايا التي لا يقبلها العقل، وكل من يتردد في قبول مثل هذه المسألة ينبغي ان يتأمل أكثر فيها.[1]

٦ـ الحدسيات.

حيث عدوا كل هذه من البديهيات، الاّ انها انما تكون كذلك بمساعدة (الحس، أو التجربة، أو غير ذلك) أما البديهيات الأولية فلا تحتاج إلى أي شيء للتصديق بها، بل يكفي لذلك تصور الموضوع والمحمول.

(١) ذكرنا ما قيل من ان الترجّح بلا مرجّح محال، وهناك مسألة اخرى وهي الترجيح بلا مرجح، فهل المسألة الثانية مستحيلة كالأولى؟

الترجيح يرتبط بالانسان، بمعنى انه قد يكون أمام الانسان شيئان ليس لأحدهما رجحان على الآخر، الاّ ان الانسان يُرجّح أحدهما، كما لو أراد أحد ان يشتري شيئا ما، فيعرض عليه اثنان من هذا الشيء، متساويان في تمام مواصفاتهما، ولا يوجد أي فرق بينهما، إذ يتطابقان مطابقة تامة؛ ويقال له اختر أحدهما، فهل يتمكن أن يرجح أحدهما على الآخر؟

برهنوا على انه لا يستطيع ذلك، اي كما أن الترجح بلا مرجح محال، كذلك الترجيح بلا مرجح.

☜ وفي مسألة الترجّح بلا مُرجح، ذهب بعض المتكلمين إلى انه ليس محالا، حيث قالوا: انّ ذلك خلاف الواقع.

وقد بُحثت هذه المسألة في الفلسفة وعلم الكلام، وكذلك في الفلسفة الغربية، وذكروا في بيانها هذين المثالين:

١ـ مثال الهارب: لو تعقب عدو أحدا، وكان هذا المعقّب يعلم انّ العدو يريد أن يقتله، فسيهرب حتما فارا بأقصى سرعته، فاذا وصل إلى مفترق طريقين لا فرق بينهما، فهل سيقف على رأسهما خشية الترجيح بلا مجرح، أم انه سيسلك أحدهما بلا تردد؟

من الواضح انه سوف يستمر في جريه، ويسلك أحدهما دون توقف.

٢ـ مثال الرغيفين: لو قدّم أحد رغيفين لا يوجد بينهما فرق إلى جائع، وكان أحدهما يشبع الجائع، فهل يمسك هذا الجائع عن تناول أحدهما، فرارا من الترجيح بلا مرجح، أم انه سيتناول أحدهما من دون الالتفات إلى هذا الأمر؟

الصحيح هو الثاني، لأن الجائع لا يجد أي محذور في تناول أحدهما.

س: في الفلسفة الأوروبية ذكروا مثال (حمار بوريدان) وبوريدان أحد الفلاسفة، حيث قالوا: لو قُدم للحمار قبضتان متساويتان من العلف، أحداهما عن يمينه، والأخرى عن يساره، فأيهما يختار؟

ج: سيختار أحداهما.

س: نعم، هو كذلك.

ج: أجاب الحكماء على ما أفاده المتكلمون، بقولهم: هنالك فرق بين الترجيحات، التي يحسها الانسان ويعرفها، وبين الترجيحات الأخرى التي لا يحس الانسان بعامل الترجيح فيها.

وبتعبير آخر: انهم اعتبروا الوقوع دليلا على الامكان هنا، حيث قالوا: لما كان هذا الشيء واقعا، فهو اذن ممكن.

بينما الأمر ليس كذلك، لان سلوك الانسان وتصرفاته تخضع لمجموعة من العوامل ☞

والأمر كذلك في مسألة امكان الماهية، فانّه يعني ان هنالك ذاتاً يستوي بالنسبة لها الطرفان، فمثلا: إذا كانت درجة حرارة ماء معين (٤) درجة مئوية، فمن المعلوم انه بالنسبة للماء نفسه لا فرق بين ان ترتفع تلك الدرجة إلى (٥) درجات مئوية، أو تنخفض إلى (٣) درجات مئوية، حيث يقبل الماء الأمرين على السواء، ولا مرجح لأحدهما على الآخر، اما أيهما الذي يقبله الماء فذلك يرتبط بالعوامل الخارجية، إذ هي المسؤولة عن إضافة درجة ما لحرارته او خفض درجة منها.

وبناء على ذلك هل يمكن ان ترتفع حرارة الماء أو تنخفض بذاتها من دون تدخل أي عامل خارجي؟

كذلك الأمر بالنسبة للبياض أو السواد في الأجسام أو غيرها من الامثلة الأخرى.

فحركة هذه المروحة ممكنة الوجود، بمعنى أنّها بالنسبة لذاتها يمكن ان تكون متحركة، ويمكن ان تكون غير متحركة (ساكنة)، ومن المحال ان تقبل المروحة احدى الحالتين من دون تدخل عامل خارجي.

ونحن جعلنا الوجود هنا مقابل العدم، فقد يقول قائل: إن فقدان عامل

☜ النفسية والعقلية والفسيولوجية، ولا يستطيع الانسان دائما ان يعرف دوافع كل سلوك يصدر عنه، واختيار الانسان وترجيحه لأحد الأمرين دون الآخر، لابد ان يخضع لعلة، ودافع جعله يختار أحدهما دون الآخر.

فمثلا قد يختار الانسان دائما (في حالة التساوي)، ما يقع على الجانب الايمن منه أو بالعكس، من دون ان يشعر بأن هذه العادة مستحكمة في سلوكه.

ومن المعلوم انّ الجانب العميق في النفس الانسانية، ذو أثر كبير في انتاج السلوك، وتحديد المواقف الانسانية المتنوعة. وعلى هذا الأساس لا يصح ما قاله المتكلمون، من انّ وقوع الشيء دليل على إمكانه، لأن هذا القول ينشأ من تجاهل دور الأسباب النفسية في السلوك.

الوجود كافٍ، فنقول: هذا صحيح لو جعلنا أحد الطرفين هو عامل العدم، وهذا يعني انّ علة الوجود لم توجد، وعادة يقال: ان علة الوجود هي الوجود، وعلة العدم هي العدم، ولذا يمكن القول: ان هذا الشيء لم يوجد بسبب عدم وجود علة وجوده.

اذن لا شك في ان الممكن يحتاج إلى عامل ايجابي (مثبت) لكي يوجد، وهذا أمر بديهي لا يحتاج إلى استدلال، وانما يحتاج إلى التعريف فقط.

الاشكالات الواردة حول احتياج الممكن إلى علة

مع ان احتياج الممكن إلى علة أمر بديهي، إلاّ ان بعضهم أثار اشكالات على هذه المسألة، ومع ان الفخر الرازي ليس من أولئك، إلاّ انه بسبب عقليته التشكيكية الاشكالية، فانه حاول ان يقيم براهين على مثل تلك الاشكالات، وربما نجد نظير هذه البراهين في الفلسفة الحديثة.

الاشكال الاول

يقال: ان العلّية أمر محال، لان العلّية تعني الجعل، أي الايجاد، وبتعبير آخر: التأثير، وهنا يرد هذا السؤال عن العلة التي توجد المعلول: هل هي توجد المعلول الموجود أم المعلول المعدوم؟

الجواب على ذلك لا يخرج عن احتمالين: فان كانت العلة توجد الموجود، أي يتعلق الايجاد بالموجود، فهو تحصيل للحاصل، إذ هل يحتاج الموجود إلى ايجاد؟!

وان كان الايجاد يتعلق بالمعدوم، فهل يعقل ان يتحول الأمر المعدوم إلى موجود؟

وهل هذا سوى اجتماع النقيضين؟

لأنه يعني قبول العدم للوجود، وهو (تناقض) واضح، فالعلّية اذاً أمر مستحيل.

بناء على هذا البيان فان الموجود لا يعدم، والمعدوم لا يوجد، وبطريق أولى

الموجود لا يوجد والمعدوم لا يعدم، وليس هنالك فرض خارج عن هذه الحالات الأربع:

فاما ان يوجد الموجود، وهو تحصيل للحاصل، واما ان يعدم الموجود، وهو تناقض، فلو قلت الجسم أسود، هذا صحيح، لكن لا يصح ان يكون الجسم أسود ولا اسود في آن واحد، لأن ذلك يعني اجتماع النقيضين، وكذا لا يمكن ان يكون الموجود معدوما، أو المعدوم موجودا.

فايجاد الموجود اذن تحصيل للحاصل، واما إعدام المعدوم فهو تحصيل للحاصل أيضا، واما ايجاد المعدوم، واعدام الموجود، فيلزم منهما التناقض. اذن، العلية أصلا أمر محال.

الاشكال الثاني

اذا كان شيء علة لشيء، فلابد ان يكون الشيء (العلة) مؤثرا في الشيء (المعلول)، وعندما توجد العلة المعلول، ففي الواقع يوجد شيئان:

١ـ الأول هو وجود المعلول.

٢ـ الثاني هو تأثير العلة.

فحين يقال: (أ) هو علة لـ (ب)، نلاحظ، بامعان النظر، أمرين:

١ـ وجود (ب).

٢ـ تأثير (أ).

فعلة الموجود الأول (ب) هو (أ)، ولكن ما هي علة التأثير؟

ان (التأثير) لم يكن من قبل ثم كان، وقد يقال : ان علة هذا التأثير هو (أ)، أو أي أمر آخر، فلابد من وجود علة أثّرت فيه واوجدته.

اذن، التأثير معلول، وعلّته هي المؤثر في هذا التأثير، وهكذا بوجود تأثير آخر يمكن ان ننقل الكلام إليه. وعلى هذا الأساس سيكون في كل عليّة عدد غير متناهٍ من العلل، وهو محال، اذ لا يصح حين أُحرك يدي الآن، أن يقال: ان هناك عللاً غير متناهية في هذه الحركة الآنية. فمن الواضح عدم وجود مثل هذا الأمر، فلابد، اذا، ان تكون العلية أمرا محالا في العالم.

مباحث الامكان

(٣)

ما هو ملاك ومناط الاحتياج إلى العلة؟

ذكرنا ان الامكان هو مناط الاحتياج إلى العلة، وان احتياجه إلى علة أمر بديهي. وعندما نبحث هذه المسألة ينبغي ان نعرف الفرق بين أمرين:

الأول: هو مسألة الملاك في احتياج المعلول إلى العلة.

والثاني: هو مسألة أصل العليّة، كما اذا قلنا: ان (أ) علة لـ(ب) و(ب) معلول لـ(أ)، فعلاقة (أ) بـ(ب) اذاً هي العلية، وعليه حين يقال: من أوجد (ب)؟ يكون الجواب: (أ) أوجد (ب)، وهذا غير قولنا: ما هو الملاك في احتياج (ب) إلى علة؟

أي لماذا يحتاج (ب) إلى علة؟ ولماذا لا يكون غنيا عن العلة؟ ولماذا لا تكون جميع الأشياء مستغنية عن العلة؟ وهو ما عبروا عنه بقولهم: ما هو مناط الاحتياج إلى العلة؟

وفيما يلي عدة إجابات على هذا السؤال.

النظرية الأولى (نظرية الوجود)

ملاك الاحتياج إلى العلة هو الوجود

ان كون الشيء موجودا هو سبب احتياجه إلى العلة، أي نفس موجودية الموجود هي السبب في حاجته للعلة، وهذا القول يذهب إليه الكثيرون.

ويقال في بيان هذه المسألة: ان كل موجود يحمل في طياته سؤال (لماذا)، وان كون الشيء موجودا يساوي (لماذا)، وهذا السؤال يعني انّه لابد ان تكون للشيء علة.

والسؤال الذي يرد إلى الذهن قهرا هو: من الذي أوجد هذا الشيء الموجود؟

الجواب:

أوجده الشيء الفلاني، وهنا يقال: مَنْ الذي أوجد هذا الآخر؟

الجواب:

أوجده الشيء الفلاني، وهنا يقال: من الذي أوجد هذا الآخر؟

وهكذا، إلى ان ننتهي في نهاية الأمر إلى (الله تعالى).

وقد يتكرر نفس السؤال السابق بالنسبة للباري تعالى.

وهذا هو التسلسل الطبيعي لكل من يقول: إن سبب حاجة الموجودات إلى علة هو كونها موجودة.

والاشكال الذي ذكره (هيغل) بقوله: لماذا صارت العلة الأولى علة أولى؟ نشأ هذا السؤال من هذا النوع من التفكير، وان كان سؤاله هذا يعود في نهاية الأمر إلى السؤال عن الدليل وليس عن العلة.

النظرية الثانية (نظرية الحدوث)

ملاك الاحتياج إلى العلة هو الحدوث

ان مناط احتياج الشيء إلى العلة هو الحدوث، أي انه يحتاج إلى العلة من حيث كونه حادثا، وبتعبير آخر: إن مناط احتياج الشيء إلى العلة هو كونه لم يكن ثم كان.

وعند التدقيق نلاحظ أن هذه النظرية أدق من النظرية الأولى، وفيما يلي ملخص سريع لها: ان بعض الأشياء لم تكن موجود في زمان معين ثم وجدت في زمان آخر، في حين انّ بعض الأشياء موجودة دائما، وهنا يلزم ان تكون للأشياء الأولى، التي لم تكن موجودة في زمان ثم وجدت، يلزم ان تكون علة لوجودها، اما الأشياء الثانية وهي الموجودة دائما، فلا تحتاج إلى علة لايجادها، وذلك لانها لا تمر بمرحلة الحدوث، وهو التحول من عدم الوجود إلى الوجود، فالشيء الموجود على الدوام، إذا، لا يحتاج إلى علة.

وهذه النظرية هي نظرية المتكلمين، حيث قالوا: ان القديم لا يحتاج إلى علة، والحادث هو المحتاج إلى علة، ويذهب المتكلمون إلى انّ القدم يساوي الوجود الذاتي، وان الحدوث يساوي الامكان الذاتي، لان معنى القول: كل قديم غني عن العلة، ان الغني عن العلة هو واجب الوجود. اذن، القدم من الصفات المختصة بواجب الوجود، وان الذات القديمة منحصرة بذات واجب الوجود، ومعنى القدم هو: كون الشيء غير محتاج ما وراء ذاته، فكل قديم غني عن العلة وهو واجب الوجود، والقديم مختص بواجب الوجود، والحدوث من صفات غير الواجب.

النظرية الثالثة (نظرية الامكان)

ملاك الاحتياج إلى العلة هو الامكان

تعتبر هذه النظرية أدق من سابقتها، وهي تجعل الامكان ملاك الاحتياج إلى العلة، أي ان كون الشيء ممكن الوجود هو مناط حاجته إلى العلة، ولا يحتاج الشيء إلى العلة من حيث هو موجود أو حادث، وبعبارة أخرى: انّ ذات الشيء لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم، إذ يمكن ان يكون موجودا كما يمكن ان يكون معدوما، فيحتاج إلى علة تحقق له الوجود، فليس وجوده ولا مسبوقية وجود ذلك الشيء بالعدم هي مناط احتياجه إلى العلة.

وانما الخاصّية لماهيته، وفي الواقع ماهيته، هي السبب في حاجته للعلة، لان كونه ذا ماهية يساوي امكانه.

فتساوي نسبة ماهيته إلى الوجود والعدم، إذا، هي السبب في احتياجه إلى العلة، سواء كانت تلك الماهية حادثة بعد العدم أو قديمة وموجودة في تمام الأزمنة، إذ مع فرض ماهية ممكنة قديمة فانها تحتاج إلى علة، بمعنى ان وجودها قائم بالعلة من الأزل، وتستمر إلى الأبد قائمة بالعلة.

وقد اضحت هذه النظرية موردا لقبول الحكماء (على الأقل منذ ما قبل عصر صدر المتألهين). ويأتي تفصيل الكلام في هذه النظرية فيما بعد.

لماذا يحتاج الممكن إلى علة

بعد بيان انّ مناط الاحتياج إلى العلة هو الامكان، قد يقال: لماذا يحتاج الممكن إلى علة؟ وما هو البرهان على ذلك؟ فعندما يقال: ان (أ) وجد لانه ممكن الوجود، وهو محتاج إلى العلة، قد يقال: لِيَكُنْ ممكن الوجود، ولكن ما الدليل على انه يحتاج إلى العلة لأنه ممكن الوجود؟

احتياج الممكن إلى علة من البديهيات الأولية

يعتبر هذا الأمر من البديهيات الأولية، حيث يقال: (وحاجة الممكن أولية)، وهو من البديهيات التي لا تحتاج إلى برهان، إذ يكفي تصور الموضوع فيها فقط، كي يحكم العقل بذلك.

وبتعبير آخر: انّ مجرد معرفتنا بان هذه الماهية ممكنة الوجود، اي لا تقتضي الوجود، ولا تقتضي العدم بذاتها، يكفي في الحكم على ان هذه الماهية تحتاج إلى عامل خارجي لكي يخرجها من حد الاستواء إلى الوجود، وهذا العامل هو العلة، أو من حد الاستواء إلى العدم، وهذا العامل هو عدم العلة، ولذا يقال: وحاجة الممكن أولية.[1]

---

(١) ترتبط هذه المسألة بمسألة أخرى، وهي انّه بعد التقسيم الأولي العقلي الذي حصر الأمور بين النفي والاثبات عرفنا انّ الشيء، اما ان يكون واجب الوجود، واما ان يكون ممكن الوجود، وليس هنالك احتمال ثالث (لأن المراد من الشيء هنا: هو الشيء ⇐

﴿ الموجود، والموجود اما ان يكون واجبا، أو ممكنا، ولا يدخل المعدوم في هذه القسمة، لأن المعدوم ليس بشيء، ولذا لا يكون قسيما للواجب والممكن).

وبالنسبة لواجب الوجود، دلّ البُرهان على ما يلي:

١ـ من المحال ان يكون لواجب الوجود ماهية، لأن وجوب الوجود يساوي الوجود المحض، ويساوي عدم الماهية.

٢ـ كل ما ليس واجب الوجود، يكون مساويا لتحقق الماهية.

٣ـ كل ماله ماهية فهو ممكن الوجود، بمعنى ان ذاته لا تقتضي الوجود ولا العدم، وممكن الوجود مساو للحاجة إلى العلة.

والبحث هنا يدور حول النقطة الثالثة.

* * *

ولو حاولنا ان نبدأ بالموضوع، ونلاحظ كيفية التدرج في التفكير، مع قطع النظر عن الاستدلال، والتفرعات، يمكن ان نجعل المسألة وفق المقدمات التالية:

١ـ المقدمة الأولى:

كل موجود بحسب الاحتمال العقلي لا يخرج عن قسمين:

أـ واجب الوجود.

ب ـ ممكن الوجود.

٢ـ المقدمة الثانية:

ثبت بالبرهان انّ واجب الوجود (لا ماهية له)، كما ثبت ان (كل ما لا ماهية له فهو واجب الوجود)، وكذلك ثبت ان (كل ما له ماهية فهو ممكن الوجود)، ولما كان (واجب الوجود لا ماهية له)، و(كل ماله ماهية فهو ممكن الوجود)، لهذا يقال: الممكن زوج تركيبي من ماهية ووجود.

٣ـ المقدمة الثالثة:

كل ماهية تحتاج إلى علة، كل ماهية ممكنة الوجود محتاجة إلى العلة، ودليل احتياجها إلى العلة، هو امكانها. هذه هي المسألة التي نحن بصددها، ولكن قد يقال: هل تحتاج هذه المسألة إلى البرهان؟

كلا، إذ كما ان تقسيم الشيء إلى واجب الوجود وممكن الوجود، لا يحتاج إلى برهان، ﴾

شبهة الفخر الرازي في مورد حاجة الممكن إلى العلة

أشرنا فيما سبق إلى شبة أوردها بعضهم على مسألة احتياج الممكن إلى العلة، وتتلخص تلك الشبهة في القول: بأن ايجاد العلة للمعلول المممكن الوجود أمر محال، فالعلية أمر محال، لان العلة إما: انها توجد المعلول الموجود، وهذا تحصيل للحاصل، لان الموجود لا يوجد، واما: انها توجد المعلول المعدوم، فيلزم من ذلك اجتماع النقيضين، لان المعدوم لا يكون موجودا.

كما انّ الموجود لا يعدم، والمعدوم لا يعدم، لاجتماع النقيضين في الأول، ولتحصيل الحاصل في الثاني، اذن، ينبغي ترك باب العلية، وعدم بحثه.

*

نقل السبزواري هذه الشبهة عن الفخر الرازي ببيان آخر، ويعتبر هذا البيان أشمل من زاوية من البيان الذي ذكرناه، وان كان من زاوية أخرى ليس كذلك، ولكي تتضح هذه الشبهة لابد من ضم البيانين إلى بعضهما.

وفيما يلي البيان الذي ذكره السبزواري:

ما هو دور العلة وتأثيرها في المعلول؟ هل هي تؤثر في ماهية المعلول؟ أي تجعل الماهية ماهية؟

وبتعبير آخر: هل تجعل الانسان مثلا، إنسانا؟

ومن المعلوم انّ الانسان انسان بالضرورة، وان سلب الشيء عن نفسه محال، والشيء الضروري لا يقبل الجعل والايجاد، فان كان دور العلة هو جعل الانسان انسانا، فهذا تحصيل للحاصل، وان كان دور العلة هو تحقيق وجود الانسان، فهو تحصيل للحاصل ايضا.

بمعنى اذا كانت العلة تجعل الماهية موجودة، فهي تجعل الماهية متصفة بالوجود، أي يتعلق الجعل بالاتصاف، وليس بالماهية، ولا بالوجود، وانما يتعلق

---

* وانما يكفي تصور القسمين للتصديق بهما، كذلك الأمر هنا فان التصور الصحيح لمسألة احتياج الممكن إلى علة، يكفي للتصديق بها، من دون حاجة إلى برهان.

باتصاف الماهية بالوجود، فالعلة تربط بين الوجود والماهية، وليس جعل الماهية، ولا جعل الوجود، بمعنى: ان دورها ليس جعل الماهية ماهية، ولا جعل الوجود وجودا، بل هي تجعل الماهية موجودة؛ أي توجد النسبة بينهما، والنسبة أمر عدمي.

هذا البيان في الواقع هو المسألة المعروفة في باب الجعل، والتي تم تصويرها بالشكل التالي: انّ الجعل اما ان يتعلق بالماهية، أو بالوجود، أو بالاتصاف، وكل هذه الفروض غير معقولة، لان تعلق الجعل بالماهية، يعني جعل الماهية ماهية، وهو تحصيل للحاصل. واما تعلق الجعل بالوجود، فهو تحصيل للحاصل كذلك، واما فرض تعلق الجعل بالاتصاف فغير صحيح، لان الاتصاف غير قابل للجعل، إذ هو أمر عدمي.

* *

والبيان الجامع الشامل يتمثل في ضم البيانين بعضهما للبعض الآخر، وفي ضوء ذلك يمكن القول: هل العلة توجد المعلول المعدوم أم الموجود؟

ان ايجاد المعدوم يلزم منه التناقض، وايجاد الموجود يعني: اما جعل ماهيته، أو وجوده، أو جعل الاتصاف، وكل الفروض الثلاثة غير صحيحة، لأن جعل الماهية ماهية، تحصيل للحاصل، وايجاد الوجود، تحصيل للحاصل ايضا، واما جعل الاتصاف، فالاتصاف أمر عدمي، والأمر العدمي غير قابل للجعل.[1]

---

(١) س: قد يقال انّ تقسيم الموجود إلى: واجب وممكن غير صحيح، لانه ان كان المقصود الموجود في الخارج، فان الموجود في الخارج واجب، وان كان المقصود هو الموجود في الذهن، فان التقسيم يشمل الممتنع، اذا لا يصح التقسيم على كلا الاحتمالين؟

ج: المقصود هو الموجود في الخارج.

س: الموجود في الخارج واجب.

ج: الموجود في الخارج، اما ان يكون واجبا بالذات، واما ان يكون واجبا بالغير، وعندما

جواب شبهة الفخر الرازي في مورد الجعل والعلية

تقدم جواب هذه الشبهة في باب الجعل، حيث قلنا: ان هناك نوعين من الجعل، أي نوعين من العلية، وهما:

١ـ الجعل البسيط.

٢ـ الجعل التأليفي.

والجعل البسيط، يعني جعل الشيء، ومثلنا له بالمتعدي لمفعول واحد، والجعل التأليفي أو الجعل المؤلف، هو جعل الشيء شيئا.

ومثال ذلك: تارة يكون ألف مجعولا، واخرى يُجعل ألف باءً، بمعنى تارة يكون الجعل هو جُعِلَ ألف، وأخرى: جُعِلَ ألف باءً، والثاني هو الجعل المركب أو الجعل المؤلف، وبذلك يتضح الفرق بين جعل الشيء، وجعل الشيء شيئا.

اذا تعلق الجعل بالانسان، فالعلة تارة تجعل الانسان، واخرى تجعل الانسان إنسانا، أي حين ينسب الجعل إلى الماهية، فاما ان يكون بسيطا أو مركبا، وغير المعقول هو الجعل الأخير، أي جعل الماهية ماهية، اما الجعل البسيط، وهو جعل الماهية فانه معقول، وما تقدم في الشبهة من جعل الماهية أو الوجود بالجعل التأليفي فانه محال.

✍ يقال: اما واجب أو ممكن، فالمقصود، هو انّه: اما واجب بالذات، واما ممكن بالذات، ولا ينافي وجوبه بالغير إمكانه بالذات.

س: هل الذات الملحوظة هنا هي ماهيته؟

ج: كلا، فان المقصود من الموجود، هو الشيء الموجود بقيد موجوديته، وفي الواقع يكون معنى قولنا: الموجود، اما واجب أو ممكن، تعبيرا آخر عن القول: الموجود، اما واجب الذات، أو واجب بالغير.

س: ان (الذات) في قولكم(الموجود بالذات)، هو بمعنى الماهية، ولذا عندما يلاحظ الشيء بالذات، فان ماهيته تكون ملحوظة؟

ج: كلا، ليس المراد من الذات عند استعمالها هو الماهية دائما، وانما المقصود هنا هو: الشيء بما هو، بقطع النظر عمّا وراء ذلك.

فالاشتباه نشأ من عدم ملاحظة الفرق بين الجعلين، والاّ فجعل الماهية أو الوجود بالجعل البسيط أمر ممكن، وما يقال من تعلق الجعل بالماهية، يعني الجعل البسيط «جعل الماهية»، وكذلك الأمر فيما يقال من تعلق الجعل بالوجود (بناء على القول بأصالة الوجود)، فانه يعني جعل الوجود، وليس جعل الوجود وجوداً، والمحال هو جعل الوجود وجودا، أو جعل الماهية ماهية.

* * *

في ضوء البيان السابق (الذي استذكرناه مما تقدم في باب الجعل)، يتضح جواب شبهة الفخر الرازي، وذلك ان التساؤل: هل العلة توجد الموجود، أم توجد المعدوم؟ نشأ من توهم انّ العلة تجعل الموجود موجودا، أو تجعل المعدوم موجودا، وهذا هو الجعل التأليفي، وهو غير مقصود، لأن المقصود من جعل العلة للوجود، هو جعل نفس الوجود، ومعنى جعل نفس الوجود، هو ان هذا الوجود هو عين الارتباط بالعلة.

تحليل مسألة العلية

ذكرنا هذا البيان في كتاب (أصول الفلسفة)، ولم يتعرض أحد فيما نعلم لذكره، ونحاول ان ننقله هنا لكي تتضح هذه المسألة أكثر.

ان العلة تفيض الوجود على المعلول، ووجود المعلول متوقف على العلة، هذا هو الصحيح، وما يقال غيره في تفسير العلة، لا يكون له معنًى للعلية أصلا.

ولكن، كيف تمنح العلة الوجود للمعلول؟

كثيرا ما يقع الاشتباه في تصوير كيفية إعطاء العلة الوجود للمعلول، إذ ربما يتبادر إلى الأذهان من عبارة: (العلة تعطي الوجود لمعلولها)، ان هناك موجودا ماديا يعطي لموجود في عرضه شيئا ما، كما يعطي الانسان الغني مالا للفقير، فاذا قيل مثلا: اعطِي زيد عمرواً مالا. يمكن ملاحظة العوامل التالية:

١ـ زيد بعنوان المعطِي.

٢ـ عمرو بعنوان المعطى إليه.

٣ـ المال بعنوان المُعطى.

٤ـ عملية الإعطاء: لان وجود زيد ووجود المال غير كافيين لتحقق الاعطاء وانما لابد من وجود طرف آخر يتولى زيد تحويل المال إليه، لكي تتم عملية الاعطاء.

٥ـ مضافا إلى العوامل الأربعة السابقة، هناك عامل آخر هو (الأخذ)، حيث يعطي أحدهما، فيما يأخذ الآخر.(١)

وفي العلية هل توجد العوامل السابقة؟

عندما يقال: (أ) أعطى الوجود لـ (ب)، فهل توجد العوامل الخمسة السابقة، وهي:

١ـ عامل (أ) بعنوان مُعطي الوجود.

٢ـ عامل (ب) بعنوان آخذ الوجود.

٣ـ عامل (الوجود) بعنوان المعطى.

٤ـ عامل (الإعطاء)، لان المفروض هو: ان (أ) أعطى الوجود لـ (ب).

---

(١) س: هل يصح ان يقال: ان عامل الأخذ مندرج في عملية الإعطاء؟

ج: كلا، لأن الإعطاء هو فعل المُعطي، والأخذ هو فعل المُعطى إليه، هذا في الأمور التي تكون في عرض بعضها.

س: ألا يمكن ان يندرج العملان في عمل الإعطاء؟

ج: كلا، فان العاملين ليسا عاملا واحدا، وانما هما اثنان، وهذا هو الذي دعانا لأن نعتبر العوامل مرة أربعة، وباعتبار آخر خمسة، لانه في بعض الأحيان يمتزج العاملان بحيث يكونان عاملا واحدا، وهذه المسألة غير مهمة.

س: ذكرتم في أصول الفلسفة انّها أربعة؟

ج: ربما، لانه لا يكون أخذ في بعض الموارد، كما لو أعطى زيد بكرا أرضا، ففي مورد الأرض لا يمكن تصور عملية أخذ.

من هنا لم يلاحظ الأخذ في بعض الحالات، وعلى أية حال فما ينبغي معرفته هو ان هنا: معطيا، ومُعطًى إليه، وإعطاء.

٥ـ عامل (الأخذ).

مما لا شك فيه ان هذه العوامل الخمسة غير موجودة هنا، بل من المحال ان يكون الأمر كذلك.

فعندما نحلل القول (أ) أعطى الوجود لـ (ب)، نلاحظ ان المُعطى إليه والمعطى شيء واحد، ولو لاحظنا المعطى إليه والمعطى باعتبارهما شيئين مستقلين، فذلك يعني ان المعطى إليه مع غض النظر عن المعطى له عينية مستقلة، وهو محال، لان المعطى، والمعطى إليه أمر واحد، والعلة حين تعطي الوجود، فانها تحقق الموجود بعملية الاعطاء هذه، وهو ما يسمى بالمعطى إليه.

وبتعبير آخر: ان كثرة المعطى والمعطى إليه هي كثرة ذهنية وعقلية، وليست كثرة عينية، فهما شيء واحد، ولكن العقل يقوم بتحليل ذلك، فيقول: (أ) أعطى الوجود لـ (ب)، وكأن (ب) ذات ماهية مستقلة قبل عملية الاعطاء، ثم أخذت الوجود من (أ) فيما بعد.

بينما الأمر في الواقع ليس كذلك، لأن المعطى والمعطى إليه شيء واحد، وتحقق المعطى هو عين تحقق المعطى إليه.

اما عن العوامل الثلاثة الأخرى: المعطي، الاعطاء، الآخذ، فيرد هنا سؤال هو: هل عامل الإعطاء، الذي يسمى (الايجاد) مستقل عن المعطى وهو (الوجود) أم لا؟

بمعنى: هل المُعطى وهو الوجود ذو عينية قبل عملية الإعطاء؟

أي: هل الوجود كان ملقى جانبا، ثم تعلقت به عملية الإعطاء، كما في الأشياء الأخرى ذات العينية في الخارج التي تتعلق بها عملية الإعطاء (كما لاحظنا في مثال إعطاء المال)؟ أو ان المعطى وهو (الوجود) هنا متحد بالاعطاء وهو (الايجاد)؟

من المعلوم انه في باب العلية يكون الإعطاء، والمعطى، والمعطى إليه، والأخذ، شيئا واحدا، وبعبارة أخرى، ليس هنالك سوى عاملين وهما:

١ـ المُعطي.

٢ـ يسمى هذا العامل باعتبار ما (إعطاء)، وباعتبار آخر (مُعطًى)، فيما يسمى باعتبار ثالث (مُعطًى إليه)، وباعتبار رابع (أخذا).

* *

ولو استبدلنا كلمة (معطي) بكلمة (جاعل)، وكلمة (معطى)، و(معطًى إليه) و(إعطاء) بكلمة (مجعول)، و(مجعول له)، و(الجعل)، والثلاثة الأخيرة شيء واحد، والجعل عين المجعول، فماذا نفهم من ذلك؟

نفهم ان حقيقة المعلول هي عين الارتباط بالعلة، ولا يعني ذلك ان المجعول أمر مستقل تعلق به جعل العلة، وانما المجعول هو عين جعل العلة؛ أي ان إضافة هذه العملية إلى العلة هي عين المعلول، وليس ما تجعله العلة شيئا موجودا من قبل، لكي يرد الاشكال السابق الذي كان محوره هذا السؤال: هل دور العلة هو ايجاد الموجود أو ايجاد المعدوم؟

فهذا السؤال نشأ ـ كما رأينا ـ من الخطأ في تصور ان عمل العلة يتعلق بشيء موجود متحقق، ولذا قيل هو تحصيل للحاصل، أو تبديل المعدوم إلى موجود وهو تناقض، بينما لاحظنا ان العلة لا تقوم بذلك، وكل هذه الأمور هي انتزاعات ذهنية، وإلاّ فان حقيقة الموجود هي أمران لا غير:

١ـ حقيقة واقعيتها عين الجاعلية.

٢ـ حقيقة واقعيتها عين المجعولية.

وهذا هو معنى القول:

وأثر الجعلِ وجود ارتبط

يعني أثر الجعل وجودٌ هو عين الارتباط بالجاعل. على هذا الأساس يتبين انه لا معنى للسؤال: هل العلة تجعل الماهية ماهية، أو تجعل الوجود وجودا؟ أو انها تجعل العدم وجودا؟ لأن الجواب بعبارة باب الجعل هو: ان العلة لا تقوم بأي عمل من هذا القبيل، إذ ان ذلك يعني الجعل التأليفي، وما تقوم به العلة هو الجعل البسيط، وهو جعل الوجود، لا جعل الوجود وجودا، والجعل البسيط، هو الجعل الذي يكون الوجود فيه عين الجعل، والجعل عين المجعول، كما ان

المجعول عين الجعل، وهذا هو معنى القول: ان عالم العين مخلوق لله تعالى، وليس شيئا تعلق به الخلق، وربما اعتقد غير المدققين في تفكيرهم بوجود عالم مستقل تعلق به الخلق قبل عدة قرون، بينما الصحيح هو: ان مخلوقية العالم هي عين وجود العالم، ولا يصح القول: الآن الأول، والآن الثاني، والآن الثالث، والأزل، والأبد، والحدوث، وغير ذلك، فان تمام حقيقة العالم هي انه جَعْلُ الله ومجعول الله، وليس هو شيئا تعلق به جعله.

بناء على ذلك يتضح ان جميع الاشكالات التي أوردها الماديون في باب الخلق، نشأت من هذا الفهم الخاطئ لجعل الخلق، ولم يتجاوز تفكيرهم في هذه المسألة تفكير أي انسان غير مدقق.[1]

---

(١) ألقيت محاضرة في أحد الأماكن، فسألني طالب جامعي هذا السؤال:

اين الله؟

فأجبته بهذا الجواب: هل تريد من كلمة (أين) في أي مكان من العالم؟

قال: نعم

قلت: لا تقل أين يوجد الله من العالم، بل قُلْ:

أين يوجد العالم من الله، فقال:

حسنا اين يوجد العالم من الله؟

قلت: العالم في مرتبة فعل الله، سؤالك خطأ من اساسه، إذ لا معنى للقول:

اين يوجد الله من العالم؟ لأن الإله الذي يكون في محل من العالم ليس إلها، (فالأين) من فعله، والزمان من فعله، وكل شيء في العالم من فعله، ولذا لا معنى للقول اين هو من العالم.

اما اذا قيل: اين العالم من الله تعالى؟ فسيكون لهذا السؤال معنًى، واستعمال كلمة (أين) هنا من باب الضيق في التعبير، فيكون جواب السؤال: العالم في مرتبة فعله، يعني العالم عين فعله، العالم عين خلقه ومخلوقيته، العالم فعله، وهو تجليه، وهذا هو معنى القول:

اثر الجعل وجودا ارتبط ⟵

☜ أي ان أثر الجعل وجود، وهذا الوجود مرتبط، بل هذا الوجود عين الربط وعين الجعل والمجعولية، وليس شيئاً آخر.

س: لعل هذا الكلام مطابق لما ذكره هيغل إلى حد ما، من ان عالم الطبيعة هو درجة من درجات العقل المطلق وتنزله، وبهذا الترتيب يكون عالم الطبيعة مرحلة من الله؟

ج: كلا، فان المراحل التي ذُكرت لعلها معكوسة، حيث ذهب هيغل إلى ان الباري يمثل آخر مقولة من مقولات الديالكتيك، بمعنى ان الله جزء من منظومة مقولات هيغل، إذ ان هذه المقولات تبدأ من موضع معين لتنتهي إلى موضع آخر، وفي الواقع يمثل الباري نتيجة لتكامل العالم.

س: هو يقول: ان الموجود الأول هو العقل المطلق؟

ج: كلا، لم يقبل هيغل مسألة العلية بهذا الشكل، ولم يقبل مسألة التنزل، والتنزل بالمعنى الفلسفي لديه ليس التنزل بمعنى التجافي، إذ ان التنزل بمعنى التجافي يعني: ان الشيء يغادر مكانه إلى مكان آخر، وهذا محال، ولكن التنزل بمعنى (الأين) يعني: ان هذه المرتبة نازلة منه، كما يكون كلام الشخص هو تنزل روحه؛ أي انّ فكره لو أراد الظهور فانه يظهر بهذا الشكل، وظهور فكره ظهور ذاته، فان فكر كل شخص هو ظهور لذاته، وكلام كل شخص ظهور لفكره، يعني أنه مظهر من مظاهره، فهو يظهر في (هذا) الفكر، والفكر يتجلى منه، وهنا لا يكون المُتجلي والمُتجلّى شيئين، بل هما أمر واحد، إذ ليس الأمر كظهور الصورة في المرآة، حيث يكون المُتجلي فيها مستقلا عن المُتجَلّى، فالمتجلي والمتجلّى هنا شيء واحد، وهذا معنًى حقيقي، قال تعالى:

﴿**وان من شيء إلاّ عندنا خزائنه وما ننزله إلاّ بقدر معلوم**﴾ الحجر: ٢١.

يشير القرآن الكريم إلى ان كل شيء نازل، فالحديد نازل من الله تعالى، والتراب كذلك، والسماء والأرض، وكل شيء، والنزول هنا ليس بمعنى الانتقال من مكان إلى آخر.

مباحث الامكان

(٤)

البحث السادس
احتياج الممكن إلى العلة بقاء

من المباحث المرتبطة بالامكان، هي مسألة احتياج الممكن إلى العلة بقاء، حيث يقال: هل حاجة الممكن الى العلة حدوثا فقط، أم حدوثا وبقاء؟

من قال بحاجة الممكن إلى العلة من جهة الحدوث، بمعنى انه انما يحتاج إلى العلة لأنه لم يكن ثم كان، أي انه حدث، وحدوثه يحتاج إلى علة، فهؤلاء لابد ان تكون اجابتهم: ان الشيء يستغني عن العلة بعد الحدوث، لأن حاجة الشيء إلى علة تنشأ من انه لم يكن، وبعد حدوثه ترتفع هذه الحاجة إلى العلة، وبهذا يكون المعلول محتاجا إلى العلة حدوثا غنيا عنها بقاء.

ولكن بحسب البيان الذي ذكرناه، في كون حاجة الممكن بسبب (امكانه)، وبما ان الامكان الذاتي لا يمكن سلبه عن الشيء الممكن، لذلك يحتاج الشيء إلى العلة بقاء،كما يحتاجها حدوثا، ولعل الأمر يكون أوضح في ضوء ما قيل:

اثرُ الجعل وجودُ ارتبط

فعندما يكون وجود المعلول، وهوية المعلول، ومجعولية المعلول، وجعل العلة له، شيئا واحدا، وان حقيقة المعلول هي جعل الجاعل له، والجعل عين الارتباط

بالجاعل. فلا يمكن ان يكون الجعل، وهو عين الارتباط بالجاعل، موجودا من دون وجود الجاعل.

وفي ضوء هذا البيان تكون المسألة واضحة، اما في ضوء البيان السابق الذي يذهب إلى ان مناط الحاجة إلى العلة هو الامكان الذاتي، أي تساوي طرفيه بالنسبة للوجود والعدم، وبتعبير آخر طبقا للتعبير المعروف: ان حاجة الشيء إلى علة، من جهة انه في ذاته خالي من الوجود أي لا يقتضي الوجود، وكذلك لا يقتضي العدم، اذن لابد من علة لكي تملأ هذا الخلاء الذاتي، لأن مناط الاحتياج إلى العلة ليس مسبوقية الشيء بالعدم، وانما هو: كون الخلاء الذاتي لازما للذات، إذن الحاجة إلى العلة تلازم الشيء دائما، أي انه كما يحتاج للعلة حدوثا يحتاجها بقاء.[1]

---

(١) س: هل يعني ذلك ان المعلول هو عين الاحتياج؟

ج: نعم، مسألة عين الحاجة صحيحة، إلاّ انه لما كان البحث هنا في مسألة الامكان فلا تكون عين الحاجة هنا، ومسألة عين الحاجة تنسجم مع فلسفة ملا صدرا، والبحث هنا على أساس ما ذهب له القدماء كابن سينا وغيره.

س: ما هو مقصودكم من الذات، حين تقولون: الشيء يحتاج العلة بذاته؟ ان كنتم تريدون الذات الموجودة، فان افتراض ذات الشيء، هو افتراض لوجود الشيء، والشيء الموجود لا يحتاج إلى علة؟

ج: لماذا لا يحتاج إلى علة؟!، الصحيح أنه يحتاج إلى علة، وهذا الاحتياج لازم لذاته، واللازم لا ينفك من الذات.

ومن المعلوم انّ الاحتياج على نوعين: فتارة يمكن رفعه كالحاجة إلى الغذاء، التي ترتفع عندما يتناول الجائع كمية من الغذاء، وتارة لا يرتفع الاحتياج بل يظل باقيا، كما لو كانت العين مصابة بقصر النظر، فان الاحتياج لا يرتفع بمجرد وضع النظارات على العين، بل لابد من بقائها ما دامت العين مفتوحة تنظر. هذا مثال بسيط لتوضيح المسألة.

بناء على ذلك يكون معنى القول: ان حاجة الممكن إلى العلة ذاتية، هو ان هذه الحاجة ملازمة لذاته، ولا يمكن ان تنفك عنها في أي وقت.

وعندما يقال: ان الممكن لا يقتضي الوجود بذاته، فذلك يعني حاجته القهرية للعلة في بقائه، كما هو محتاج لها في حدوثه، وهو ما قرره هذا القول:

لا يُفرُقُ الحدوثُ والبقاءُ　　　إذْ لم يكن للممكن اقتضاءٌ

ويمكن ان نمثل للحاجة الدائمة إلى العلة، بهذا المثال البسيط، وهو: لو أراد أحد ان يمتطي ظهر جواد، وكان محتاجا إلى من يعينه حتى يستقر على ظهره، فان حاجته تنتهي بعد ركوبه واستقراره، اما لو فرضنا ان هناك طفلا صغيرا لا يستطيع الاستقرار على ظهر الجواد، وأردنا إركابه عليه، فلابد ان نضعه على ظهر الجواد، ثم نمسك به في كل آنات وجوده على ظهر الجواد، لانه لا يستغني عنا في استمرار ركوبه للجواد حتى النهاية.

شبهة حول حاجة الممكن إلى العلة بقاء

ذكر السبزواري جوابا على شبهة مثل الشبهة السابقة فيما يتعلق بحاجة الممكن إلى العلة، حيث قال:

وإنَّما فاض اتِّصالُ كونِ شيءٍ　　　وَمَثَلُ المجعولِ للشيءِ كَفَيْءٍ

يُجيب هذا البيت على الشبهة التي تنفي حاجة الممكن إلى العلة بقاء، وتذهب إلى ان الممكن يحتاج إلى العلة حدوثا فقط، لان المعلول يكون موجودا في حالة البقاء، والموجود لا يحتاج إلى علة، لان حاجته للعلة تعني ان العلة توجد الموجود، وهذا تحصيل للحاصل.

وبعبارة أخرى: هل العلة توثر في الوجود الحاصل قبل حالة البقاء، اي انها بهذا المعنى توجد الموجود، أو انها تؤثر في الوجود الجديد الذي سيحدث؟ وهذا يعني انها تجعل المعدوم موجودا، فيلزم من الفرض الأول تحصيل الحاصل، فيما يلزم من الفرض الثاني التناقض؟

الجواب

ان الشيء الباقي، له في كل آن وجود، فوجوده في الآن الأول غير وجوده في الآن الثاني، وكذلك الأمر في الآنات الأخرى (الثالث، والرابع .. الخ)، وهذا يعني ان وجود الشيء، وجود متصل ممتد، فهو في مرتبة الآن الأول في الأولى، وفي مرتبة الآن الثاني في الثانية، وفي مرتبة الآن الثالث في الثالثة، وفي مرتبة الآن الرابع في الرابعة، فهو اذا، محتاج إلى العلة دائما، والعلة هي التي تؤثر في الوجود الجديد، الذي يحدث في كل آن، والذي هو استمرار واتصال للوجود الأول، وليس امرا منفصلا عنه.

وعين هذه المسألة ستأتي في باب الحركة، حيث يقال: الحركة لا تحتاج إلى علة، أو يقال: تحتاج الحركة إلى العلة حدوثا لا بقاء.

وجوابنا على ذلك، هو انه لا فرق بين الحدوث والبقاء، فاذا قيل ان الحركة اذا كانت محتاجة في المرتبة الأولى إلى العلة، فانها في المرتبة الثانية لا تحتاج إلى العلة، لانها موجودة.

نقول: اذا كانت الحركة في الآن الأول والمرتبة الأولى محتاجة إلى العلة في وجودها، فانها في الآن الثاني والمرتبة الثانية محتاجة إلى العلة في وجودها كذلك.

بناء على ذلك فالوجود الاتصالي للشيء يحتاج إلى العلة، وفي الواقع انه ما دام المعلول باقيا، فان العلة دائما في حالة إفاضة، وليس دور العلة منحصرا في الآن الأول لايجاد المعلول، ثم يبقى الوجود دائما من دون حاجة إلى علة، أي لا يتحقق الايجاد في (آن)، ويستمر الوجود خلال الزمان، لأن المفروض ان الايجاد والوجود أمر واحد، فكما ان الوجود دائم، فالايجاد لابد ان يكون دائما أيضا، بمعنى ان بقاء الوجود عين بقاء الايجاد، وكون العالم باقي الوجود دائما، فهو في حال خلق مستمر، فالوجود الباقي عين الايجادالباقي.

من هنا لا يرد إشكال كون الشيء الموجود مستغنيا عن الايجاد.

والجواب هو: ان معنى بقاء الشيء هو الايجاد المستمر له، آنا بعد آن، ولا يكون ايجاده في الآن الأول عين وجوده في الآن الثاني، فالبقاء هو تعدد الايجاد، والوجود الدائم معناه الايجاد الدائم[1]، إذن لا معنى للإشكال المذكور.

---

(١) س: هل هذه هي مسألة (الخلق المدام) التي ذكرها العرفاء؟

ج: نعم.

س: هنالك مسائل يصعب إدراك مثالها؟

ج: الأمثلة هنا ليست أمثلة فلسفية، وعمدة القول في هذه المسألة هو ما تقدم في باب الجعل والمجعول والجاعل، فاذا استوعب أحد تلك المسألة فانه سيتمكن من إدراكها بسهولة.

البحث السابع
الامكان هو مناط الاحتياج إلى العلة

في تفسير مسالة مناط الحاجة إلى العلة، هناك نظريات أربع، تقدم ذكر ثلاث منها، وان كان المتعارف في كتب الفلسفة ذكر نظريتين فقط، وهما:

١- **نظرية المتكلمين:** التي تقول انّ مناط الاحتياج إلى العلة هو الحدوث.

٢- **نظرية الفلاسفة:** التي تقول ان مناط الاحتياج إلى العلة هو الامكان.

ومن نتائج القول بالنظريتين هو قول الحكماء خلافا للمتكلمين بالقديم الزماني (والذي هو في عين كونه قديما زمانيا، فهو ممكن وليس واجبا)، من هنا اعتبر الحكماء العقول المجردة من القديم الزماني، وكذلك من قال بوجود الأفلاك ولم يقل بالحركة الجوهرية، اعتبر الأفلاك من القديم الزماني، والأمر كذلك لدى من لم يقل بالحركة الجوهرية (كابن سينا، ونصير الدين الطوسي، والفارابي)، فانهم اعتبروا أصول العناصر من القديم الزماني، حيث قالوا: ان هذا العالم موجود منذ الأزل، وهو دائم حتى الأبد، وقالوا:

ان العالم في عين كونه مخلوقا هو قديم زماني.

تلك هي المسألة التي لم يتمكن أغلب مؤرخي الفلسفة من ايضاحها، حيث وجدوا أنّ بعض الحكماء كابن سينا، ونصير الدين الطوسي، هم من ناحية من الحكماء الالهيين البارزين، إلا انهم من ناحية اخرى من القائلين بالقدم الزماني للعالم، وهاتان المسألتان غير منسجمتين.

ومن المعروف ان الحكماء يفكرون بطريقة دقيقة، وليسوا كالمتكلمين يفكرون بطريقة بدائية.

* * *

وهذه المسألة لا اشكال فيها لدى الحكماء، إذ ليس الاستغناء عن العلة هو ملاك وجوب وجود القديم الزماني، وانما يكون الشيء أكثر احتياجا للعلة كلما كان أقدم زمانيا، فالسعة في أي جهة من جهات الموجود دليل على زيادة

فقره، ومحدودية الموجود دليل على محدودية فقره، فكلما كان الموجود محدودا، صار أقل فقرا، لأن الفقر يساوي الوجود تقريبا، ولذا يقال: ان الأكمل هو الأفقر.[1]

وعلى أية حال فقد عبر السبزواري عن رأي الحكماء بالقديم الزماني، بقوله:

قد كان الافتقار للإمكانِ فليُجعَلِ القديمُ بالزَّمانِ

ومعنى ذلك هو: ان مناط الاحتياج إلى العلة هو الامكان وليس الحدوث، أي ان القول بالقديم الزماني لا إشكال فيه.

* * *

وذهب المتكلمون إلى ان مناط الاحتياج إلى العلة هو الحدوث وليس الامكان، ولذا نفوا القول بالقديم الزماني، والقديم الزماني لديهم يساوي القديم الذاتي، أي يساوي واجب الوجود.

بينما قال الحكماء: إن القديم الزماني لا يساوي القديم الذاتي وواجب الوجود، لأن مسألة القديم الزماني لديهم غير مسألة القديم الذاتي.

---

(١) (الفخر فخري): فسر البعض هذا الحديث بقولهم: ان الأكمل هو الأفقر، لأنه يملك الكثير، فهو الأكثر فقرا، لأن ما يملكه هو عين الفقر، والعكس بالعكس، إذ ان من يملك الأقل، أقل فقرا.

البحث الثامن
مناط احتياج الممكن إلى العلة

نواصل استيعاب هذا البحث، بعد ان تحدثنا في شطر منه فيما سبق.

لماذا يحتاج المعلول إلى علة؟

لو فرضنا (ب) معلولا و(أ) علة، فان (ب) يحتاج إلى علة، و(أ) يحتاج بدوره إلى علة أيضا. وهنا يقال: لماذا يحتاج باء إلى علة، ولا يكون غنيا عنها، ولماذا تحتاج كل المعلولات إلى علل، ولماذا لا تستغني عنها؟

هذه مسألة مهمة ودقيقة، إلا ان القليل تنبه لها وبحثها، وانما بحثها الفلاسفة، بسبب ما دار حولها من حوار لدى المتكلمين، فدخلت الفلسفة من خلال ذلك.

ففي باب العلة والمعلول يقال تارة: لماذا وجد المعلول؟

الجواب: هو بسبب وجود العلة.

وحين يقال مثلا: لماذا وجد البخار من الماء؟

يكون الجواب: هو بسبب وجود الحرارة.

وتارة يقال: لماذا يحتاج البخار إلى علة؟ أي لماذا تحتاج الأشياء إلى علة؟

وفي مقابل ذلك عندما نصل إلى علة غير محتاجة إلى علة، أي غنية عن العلة، يقال: لماذا كانت هذه العلة غنية عن العلة؟ ولماذا يحتاج ذاك إلى علة، فيما لا يحتاج هذا إلى علة؟

وبتعبير آخر: لماذا لا يكون الغني عن العلة محتاجا إلى العلة؟ ولماذا لا يكون المحتاج إلى العلة غنيا عنها؟ أي لماذا لا يمكن ان يحل أحدهما محل الآخر؟

نظرية المتكلمين

قال المتكلمون: ان الشيء لا يحتاج إلى علة من حيث هو شيء، والموجود لا

يحتاج إلى علة من حيث هو موجود، وانما يحتاج الشيء إلى علة من حيث هو حادث، فالحادث بما هو حادث محتاج إلى علة، فملاك الحاجة إلى العلة هو الحدوث.

وبعبارة اخرى تنسجم مع البيان المعاصر: ان المسألة ليست هي احتياج الموجود إلى العلة، بل المسألة هي حاجة الحادث إلى علة، والحادث يعني صيرورة المعدوم موجودا.

بناء على ذلك يكون السبب هو الحدوث، وحاجة البخار إلى علة توجده، بسبب انه كان غير موجود ثم وجد، ولو فرضنا انّ البخار كان موجودا منذ الأزل، لم يكن محتاجا إلى العلة.

* *

ولازم قول المتكلمين هو: ان الشيء ان لم يكن حادثا، أي لم تكن للشيء سابقة عدم، بحيث يمكن تقسيم وجوده وعدمه إلى زمانين، الزمان القبلي هو زمان العدم، والزمان البعدي هو زمان الوجود، فان هذا الشيء غني عن العلة، أي واجب الوجود، لأن معنى عدم الحاجة إلى العلة هو وجوب الوجود، ومن هذه الجهة انتهى المتكلمون إلى ان القدم يساوي وجوب الوجود، والحدوث يساوي الامكان حتما، ولذلك عدوا القدم من الصفات الخاصة بواجب الوجود، فهم لا يقولون ان الواجب قديم وحسب، بل يقولون: إنه هو القديم الأوحد ولا قديم سواه.

نظرية الحكماء

قال الحكماء: صحيح انّ الشيء لا يحتاج إلى العلة من حيث هو شيء، أو من حيث هو موجود، ولكنه يحتاج العلة من حيث هو ممكن.

والامكان صفة يمكن ان نعبر عنها بالخلاء الذاتي، إذ ان معنى كون الشيء ممكنا، هو ان ذات الشيء وماهيته بما هي لا تقتضي الوجود، كما لا تقتضي العدم، أي هناك حالة لا اقتضاء بالنسبة إلى الوجود، ولا اقتضاء بالنسبة الى العدم، وهذا اللااقتضاء هو ما نعبر عنه بنوع من الخلاء.

وبتعبير آخر: ان ذات الشيء بما هي هي، لا تتصف بايجاب الوجود، ولا ايجاب العدم.

هذا هو مناط حاجة الشيء إلى علة، فالممكن سواء كانت له سابقة عدمية أم لا، لابد من توفر علة لايجاده، وحينئذ ان كانت ذات الشيء كذلك؛ أي انها ذات يمكن ان تكون موجودة، كما يمكن ان تكون معدومة، فان حاجتها إلى العلة أعم من كونها موجودة من الأزل، أو لم تكن كذلك.

اذا لاحظنا العالم مثلا فان هذا العالم الذي نراه، بغض النظر عن كونه موجودا منذ الأزل أم لا، فانه يمكن ان لا يكون موجودا، واذا لم يكن العالم موجودا، فما الذي يحدث؟

هل هذا أمر محال؟

كلا، ليس عدم العالم امرا محالا، لان العالم لا يأبى العدم بذاته.

فان كان العالم هكذا، أي يأبى الوجود بذاته، ولا يأبى العدم بذاته، فلا يلزم المحال ولا التناقض من فرض عدم العالم، وسواء كان العالم موجودا منذ الأزل، أو لم يكن كذلك، فان كونه لا يأبى الوجود ولا العدم يكفي في احتياجه إلى العلة، ولو كان موجودا فان وجوده معتمد على علة وقائم بتلك العلة.

ولكي تتضح هذه المسألة اكثر نذكر هذا المثال: لو لاحظنا ماهية ما، كنور الشمس مثلا، فان هذا النور، أو الضوء، أو الشعاع (ولنسمه بما شئنا) موجود، والشمس موجودة أيضا، فهل يلزم ان نفرض ان هذا الشيء الصادر من الشمس كان معدوما ثم وجد أو حدث؟

أم ان ارتباطه بالشمس أعم من كونه لم يكن ثم كان؟

من الواضح ان الثاني هو الصحيح، فهذا النور من حيث ذاته يمكن ان يوجد، ويمكن ان لا يكون موجودا، ولكنه عندما وجد بفعل شيء آخر (هو الشمس)، لا فرق بين ان يكون وجوده منذ الأزل، أو انه ليس كذلك، فلو كانت الشمس موجودة منذ الأزل، فان هذا النور موجود منذ الأزل أيضا، وهو معلول لها. فسابقة العدم، اذا، لا تؤثر في احتياج المعلول إلى العلة.

خطاب الحكماء للمتكلمين

نفى الحكماء كون ملاك الحاجة إلى العلة هو الوجود بعد العدم، أي الحدوث، بالمعنى الذي أفاده المتكلمون، وحاولوا قبوله بمعنًى آخر، فالحدوث عند المتكلمين يعني الحدوث الزماني، اما المعنى الآخر للحدوث الذي صوره الحمكاء فهو: ان الشيء الذي وجد، والذي كان في ذاته معدوما، ولم يكن في ذاته موجودا، هو موجود في مرتبة زائدة على ذاته (الوجود المسبوق بالعدم)، إلاّ ان المقصود بالعدم هنا ليس العدم الزماني، أي انه لم يكن موجودا في الزمان السابق، بل العدم بمعنى عدم اقتضائه الوجود في ذاته، وبتعبير آخر: ليس هذا الوجود في مرتبة ذاته.

في مثل هذه الحالة يمكن القول: ان الحادث محتاج إلى علة، لأن هذا الشيء مسبوق (بالعدم في مرتبة ذاته)، مع انه غير مسبوق (بالعدم في الزمان السابق)، ولذا قالوا: كل معلول حادث، إلا انّ هذا الحدوث، هو الحدوث الذاتي، وليس الحدوث الزماني الذي أراده المتكلمون.

* * *

ويمكن تحليل هذه المسألة بشكل آخر، وصياغتها بعبارة اخرى، وهي: لو فرضنا انّ (ب) أمر حادث، فهو لم يكن موجودا ثم وجد، أي حدث، والذي أحدثه هو (أ)، وهذا الوجود (كما قيل) بما انه حادث فإنه مسبوق بالعدم في زمان معين، فاذا رسمنا خطا واعتبرناه خطا زمنيا، فان مقطعا من هذا الخط يمثل الزمان الذي كان فيه هذا الشيء موجودا، وفي هذا الخط نقطة تمثل نقطة التحول إلى الوجود، أي ان (ب) لم يكن موجودا قبل هذه النقطة، فعلى هذا الأساس تكون لهذا الوجود حيثيتان وهما:

١ـ انه موجود في هذه النقطة من الزمان، وغير موجود في النقاط السابقة لهذه النقطة.

٢ـ هذا الوجود الحادث مكتسب من ذلك الوجود، فهو ترشح من ذلك الوجود، وهو فيض منه.

ملاك المعلولية

ما هو ملاك معلولية هذا الشيء الذي وجد في هذه النقطة من الزمان؟

هل الملاك هو عدم وجوده في النقاط السابقة، ما عدا هذه النقطة، أم ان ملاك معلوليته هو (كونه صادرا عنه)؟ ومعنى صدوره عنه ان وجوده ترشح من وجوده، وهو تنزّل منه، ووصول من ناحيته؟

الجواب:

الثاني هو الصحيح.

ويمكن القول: انه مازالت هذه الجهة محفوظة، وهي (الصدور عنه)، (الصدور منه)، (إنا لله)، فان ملاك المعلولية موجود، ويكون ملاك المعلولية ليس في هذه النقطة من الزمان، بل في جميع نقاط الخط الزمني الممتد.

كل وجود حادث له حيثيتان، وملاك معلوليته حيثية (الصدور عن الغير)

بناء على ما تقدم، إذا حللنا الوجود الحادث، نلاحظ فيه حيثيتين، وهما:

١- انه يوجد في نقطة من الزمان على الخط الزماني، ولا يوجد في سائر نقاط هذا الخط.

٢- هذا الوجود الآن في هذه النقطة قائم بالغير، وحيثيته هي افاضته من الغير، وترشحه منه، والغير هو القيّوم عليه.

فهل ملاك معلوليته هو عدم وجوده في تلك النقطة من الزمان؟

كلا، فليس لهذا الأمر تأثير على معلوليته، بل ان ما يؤثر في معلوليته هو كونه: مترشحا منه، وقائما به، ومرتبطا به، ومكتسبا منه.

وبهذا لا يكون هناك فرق بين ان يشغل هذا الوجود نقطة واحدة من الزمان، أو انه يشغل كل نقاط الزمان، فهذه الصفة محفوظة، وهي انّ المعلول يترشح من العلة، ويقوم بها.

اذن ليس العدم السابق هو الذي جعل المعلول محتاجا إلى العلة، لان العدم

القبلي، سواء كان أو لم يكن، لا يؤثر في المعلولية، فالشيء المعلول محتاج إلى العلة، ووجوده نحو وجود تابع لها؛ أي أن ماهيته في حد ذاتها خلاء، بمعنى أنّ ماهيته يمكن ان توجد، ويمكن ان لا توجد، والذي أعطى الوجود لهذه الماهية هو العامل الخارجي، ولا فرق بين قولنا: انه أعطاها الوجود في هذه النقطة فقط، أو في تمام النقاط.[1]

---

(١) س: قد يقال ان استعمال مصطلحي (الذات) و(الماهية) طبقا لما ذكرتموه ينطوي على خلل منطقي، وذلك: انكم قلتم في الجواب عن سؤال (هل يحتاج الشيء إلى علة أم لا؟): انّنا لا نعرف ذلك من خلال البحث عن ان الشيء حادث أم لا(كما ذهب المتكلمون)، وانما نعرف ذلك من خلال البحث عن ذاته وماهيته، فان كانت هذه الذات ممكنة الوجود، يكون الشيء محتاجا إلى علة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فان كانت للشيء ماهية، فهو ممكن، فكيف يصح ان نقول: اذا أردنا ان نعرف احتياجه إلى العلة، لابد من معرفة ماهيته، فان كانت ممكنة يكون الشيء محتاجا الى علة، ومن ناحية أخرى نقول: ان صرف الماهية للشيء يعني انه ممكن. ألا يتضمن هذا الكلام اضطرابا منطقيا؟

ج: سيأتي ان شاء الله ان لكل من مصطلح (الذات) ومصطلح (الماهية) معنًى يختلف عن الآخر، وقد تستعمل (الماهية) أحيانا بنحو تكون قابلة للانطباق على ما يقابلها وهو (الوجود)، ولذا يقال: ماهية هذا الوجود، وكلمة (ماهية) تارة تستعمل بمعنى جواب (ما هو؟)، وهذه هي الماهية التي تستعمل كمصطلح في مقابل الوجود، وتارة تستعمل كلمة (ماهية) بمعنًى أوسع من المعنى السابق، وهو عندما لا يراد بها (ما) الاستفهامية، وانما يراد بها (ما) الموصولة، فتكون الماهية هنا بمعنى: ما به الشيء هو هو (يعني الشيء الذي يكون ملاك هوية هذا الشيء)، وفي هذه الحالة يمكن استعمال هذا المصطلح في باب الوجود ايضا.

والاشكال الذي ذكرتموه انما يرد على استعمال الماهية بالمعنى الأول، ومرادنا هو المعنى الثاني، ومن المعلوم ان الذي يتحرى الدقة ينبغي ان لا يستعمل كلمة (ذات) و(ماهية)، وانما كلمة مفهوم ومعنًى. ☜

ولذلك أجاب الحكماء على سؤال: لماذا يحتاج المعلول إلى علة؟

أجابوا بجواب دقيق، وهو: ان الامكان الذاتي هو الملاك في احتياج المعلول إلى علة، وبتعبير ادق: ملاك حاجة المعلول إلى العلة هو الامكان الفقري.

ان امعان النظر يمكّننا من التعرف على جواب أدق من السابق، إذ كان البيان السابق يقول: ان ملاك المعلولية هو (كونه صادرا من العلة)، وفي الواقع امكان الماهية أمر تبعي، ينتزع في مرحلة متأخرة، والمهم هو: ان واقعية هذا الوجود هي ترشحه من الغير.

✍ واما معنى (الذات) الذي نستعمله، فهو أنّا نلاحظ الشيء بنفسه، بقطع النظر عمّا وراءه، ولذا حين يقال: الشيء بذاته، يكون المراد: ان الملحوظ هو صرف الشيء بقطع النظر عما وراءه، وحينئذ فاما ان يقتضي الشيء الوجود، أو يقتضي العدم أو لا يقتضي الوجود ولا العدم، إذن يمكن ان تطلق على ممتنع الوجود أيضا، وقد أشار الحكماء إلى هذا التفاوت في استعمال المصطلح.

* * *

اذا قلنا: الشيء إما أن تكون له ماهية، أو ليس له ماهية، فان المقصود هو الماهية الاصطلاحية التي تقابل الوجود، فان لم تكن له ماهية يكون مساويا لواجب الوجود، وان كانت له ماهية يساوي ممكن الوجود.

وقد رفض الفخر الرازي وآخرون ذلك وذهبوا إلى القول: بأن الماهية ليست من مختصات الممكن، بل ان واجب الوجود له ماهية، ولكن ماهيته مجهولة الكُنه.

س: بناء على المراد بمصطلح الماهية، فان الباري وحده هو واجب الوجود، كما اننا لا نستطيع تعقل ماهيته، فكيف ذلك؟

ج: هل له ماهية، ولكن لا نستطيع تعقلها؟!

س: نعم.

ج: ان كانت له ماهية فهذا هو إشكال الفخر الرازي.

س: أعني ماهية بالمعنى الثاني، أي ما يكون به الشيء هو هو.

ج: ان كانت بهذا المعنى فلا اشكال، لأن هذا هو معنى الوجود.

من هنا ابتكر صدر المتألهين معنًى آخر للامكان، اصطلح عليه (الامكان الفقري).

الامكان الفقري

الامكان الفقري يعني ان الامكان والممكن أمر واحد، اما كيف يكون ذلك؟

فان الفلاسفة والمتكلمين بحثوا ذلك بالشكل التالي: يقال مثلا: (ب) تحتاج إلى علة، ولكن ما هو ملاك احتياجها إلى العلة؟

أجاب المتكلمون: إن (الحدوث) هو ملاك الحاجة، فيما أجاب الفلاسفة: بان (الامكان) هو ملاك الحاجة.

هناك اذا عدة مفاهيم هي: الحاجة، والمحتاج، وملاك الحاجة، فالمحتاج هو (ب)، وملاك حاجته هو (الحدوث) حسب المتكلمين، و(الامكان) حسب الفلاسفة، بينما يكون المحتاج عين الحاجة بحسب البيان الذي ذكرناه، لأنه لا شيء سوى الوجود، وكل ما عداه هو اعتباري، فـ (أ) هو الموجود، ووجوب (ب) تابع لوجوده، وهو وجود غير مستقل، وارتباط (ب) وحاجته ليست أشياء غير ذاته ووجوده، بل انّ حقيقته وذاته هي الحاجة إلى العلة؛ أي ان حقيقته هي الفقر إلى العلة، فالفقر والحاجة عين ذات هذا الوجود.

اذن، ملاك الحاجة إلى العلة هو: ان مرتبة وجوده هي مرتبة الفقر، ولو لم يكن الوجود ضعيفا في مرتبة لم يكن عين الحاجة إلى مرتبة أخرى، وحين يكون هو عين الحاجة إلى مرتبة أخرى يكون الفقر والمفتقر أمرا واحدا، ولا فرق بين أن يكون هذا الفقر محدودا، أي في نقطة معينة من الزمان، أو أنه غير محدود؛ أي أنه يشغل الزمان الماضي والمستقبل، ما دام وجوده عين الفقر، وواقعيته هي واقعية الفقر.

غرر في بعض أحكام الوجوب الغيري

من أحكام العليّة (وباعتبار آخر من أحكام الوجوب والامكان) مسألة الضرورة الحاكمة على الأشياء.

وقد تقدم تقسيم الموجودات إلى:

١ـ واجب بالذات.

٢ـ ممكن بالذات.

ثم ذكرنا انّ الممكن بالذات، وهو ما يحتاج في وجوده إلى الغير، وهذا الغير هو العلة، وانما يحتاج الممكن إلى ما وراء ذاته؛ أي إلى عامل يخرجه إلى الوجود لأنه ممكن، لا لأنه حادث.

بناء على ذلك يمكن ان نستنتج مسألة العلية، فلو أردنا دخول المسألة بالتحليل الفلسفي، فسنصل إلى العلة من الوجوب والامكان، حيث يبدأ البحث بالحصر العقلي للموجود، وانه لابد ان يكون أحد أمرين لا ثالث لهما، فاما أن يكون الموجود واجبا، أو ان يكون الموجود ممكنا، فان كان ممكنا، فهو يحتاج إلى العلة، لأنه ممكن. اذن وصلنا إلى العلة من خلال الامكان.[1]

---

(١) س: ألم نقل في البحث السابق: ان العلية مقدمة على الوجوب والامكان؟ وهذا يعني ان الحصر العقلي في تقسيم الموجود إلى: واجب، وممكن، يكون مقدما على العلية،☜

﴿ لأن قولنا: هذا الشيء واجب، ثم قولنا: هذا ممكن، يعني انّ لأصل العلية دخلا في هذه المسألة؟

ج: كلا.

س: حين نقول: هذا الشيء واجب، يعني انّه مستغني بذاته؟

ج: هذا يعني انه واجب بالذات، أي غير محتاج إلى ما وراء ذاته.

س: نعم، هذه هي العلية، وهل العلية غير ذلك؟

ج: كلا، هذا تصور للعليّة، فاذا قيل: هذا الشيء واجب، فان نفس مفهوم (الوجوب) هو مفهوم القيام بالذات، بينما يعني مفهوم (الامكان) نفس مفهوم القيام بالغير، إذ إن معنى الوجوب هو ان هذه الذات تقتضي الوجود، بينما يعني الامكان: لا اقتضاء الذات.

ونريد بالعلية هنا العلية الاصطلاحية، أي دور العامل الخارجي في وجود الشيء، وإلاّ فنحن نعرف وجود العلية (تقريبا) من خلال تصور الواجب والممكن، لأن معنى الواجب، هو الغني عن العلة، والممكن هو المحتاج إلى العلة، أما منشأ تصور العلية فهو موضوع آخر.

وما نريد بيانه هنا هو انّ العلية أمر له وجود في العالم، وانّ الفيلسوف يمكنه ان يلج هذه المسألة من ناحية الحصر العقلي، وهو حصر الموجود بالواجب، والممكن. ولو فرضنا ان كل الأشياء في العالم واجبة بالذات، فلن يصل إلى العلية أبدا، ولكن الأمر ليس كذلك، إذ ان الكثير من الدلائل تشير إلى أن الأشياء الموجودة ممكنة، وما كان واجبا يحتاج إلى دليل، من هنا قلنا: اننا نستنتج العلية من التحليل الفلسفي للامكان.

س: كيف يتسنى للفيلسوف ان يجيب على من ينفي العلية،كأصحاب المذهب التجريبي؟

ج: لقد أُجيب على هذا الاشكال، واتضح بطلانه، لأن ديفيد هيوم وأمثاله من الفلاسفة الحسيين، قالوا ان المنبع الوحيد للتصورات هو الحواس،(فالامكان والعلية)﴾

الرابطة بين العلة والمعلول ضرورية

المسألة الأخرى التي تذكر في مورد الرابطة بين الممكن وعلته، وفي الواقع بين العلة والمعلول، هي: هل هذه الرابطة بين العلة والمعلول ضرورية أم لا؟

عندما يحلل الفيلسوف مسألة العلية تحليلا عقليا، يتبع الآتي:

١ـ الأصل الأول:

تقسيم الموجودات إلى واجب وممكن.

٢ـ الأصل الثاني:

ان الممكن موجود اجمالا.

٣ـ الأصل الثالث:

يستنتج ان العلية موجودة في العالم، والعلية والمعلولية لها وجود في الخارج.

٤ـ الأصل الرابع:

وهو ما نحاول بحثه الآن، وهو عبارة عن الجواب على هذا السؤال وهو:

هل الرابطة بين العليّة والمعلولية ضرورية أم لا؟

ومعنى كون الرابطة بين العلة والمعلول ضرورية، هو ان وجود المعلول يكون ضروريا عندما يفرض وجود العلة، فان وجدت العلة يستحيل عدم المعلول، وان لم توجد العلة يستحيل وجود المعلول.[1]

وغيرهما مما أثبته الفلاسفة بالبراهين العقلية، لم ترد إلى الذهن من خلال الحواس، ولذا نفاها هؤلاء.

إلاّ ان هذا النحو من التفكير يلزم منه انكار المعرفة أصلا، لان هذه المفاهيم متوفرة في الذهن البشري، وهي داخلة في معارف الانسان، بل هي من ركائز المعرفة البشرية، وانكارها يعني انكار المعرفة أصلا. (بل يمكن القول إن هيوم يثبت وجود مفهوم العلية في ذهنه حال نفيه لها، لأن الحكم على أي أمر بالنفي أو الاثبات يترتب على توفر مفهومه في الذهن في مرحلة سابقة ـ المترجم ـ).

(١) المراد بالعلة هنا هي العلة التامة، وليس العلة الناقصة؛ أي جزء العلة.

اذن، هي رابطة ضرورية وامتناعية في آن واحد، حيث تكون الضرورة بين وجود العلة ووجود المعلول، وبين عدم العلة وعدم المعلول، ويكون الامتناع بين وجود المعلول وعدم العلة.

وقد أشرنا سابقا إلى ان الضرورة التي يحصل عليها المعلول من ناحية العلة، تسمى (الضرورة بالغير) أو (الوجوب بالغير).

وبما ان نظام العالم يقوم على العلية، وقد لاحظنا ان العلاقة بين العلة والمعلول هي الضرورة، فان نظام العالم ضروري؛ أي ان ما يحكم نظام العالم هو الضرورة.

اما اللاضرورة فهي اعتبار عقلي صرف، وذلك عندما نلاحظ الأشياء بحد ذاتها، ففي هذه المرتبة فقط تكون اللاضرورة بالنسبة للاشياء، بينما تكون الضرورة حاكمة اذا لاحظنا هذه الأشياء في اطار ارتباطها بعللها.(١)

---

(١) انما يصح قولنا بناء على رأي من ذهب من الفلاسفة إلى ان: ماهية الأشياء في ذاتها ممكنة، وهي ضرورية في اطار رابطتها بالعلة. اما بناء على ما قاله ملا صدرا، أو ما قاله هيغل بصورة أخرى، فان صورة المسألة تختلف حينئذ.

فاذا كان تفسير ارتباط الأشياء ببعضها على أساس ان ليس للأشياء ذوات مستقلة وليس هناك رابطة غير ذاته، وانما ذاتها عين ارتباطها بغيرها، وواقعية كل شيء عبارة عن مجموع روابط هذا الشيء بالأشياء الأخرى، وليس هنالك ذات مستقلة وراء ذلك، فحينئذ تكون الضرورة هي الحاكمة، ولا يمكن اعتبار الامكان حتى بالاعتبار العقلي، لأن مسألة الامكان الذاتي مترتبة على فرض وجود ذاته للأشياء، ورابطة زائدة على هذه الذات، ومع فرض كون ذات الشيء هي عبارة عن مجموعة روابط مع الأشياء الأخرى (حسب ما قاله هيغل)، فلا مجال للامكان أصلا. واذا ارتفع الامكان، فما هو نوع الضرورة هنا، هل هي ضرورة بالغير، أم ضرورة بالذات؟ الضرورة بالذات غير ممكنة، لأن الضرورة هنا ناشئة عن الارتباط بالغير، إذن،كيف يمكن تصور الضرورة بالغير، مع عدم وجود الذات هنا؟ ﷲ

التفكيك بين العلية والضرورة محال

هل يمكن ان يكون شيء ما علة لشيء، وفي الوقت نفسه لا تكون بينهما ضرورة؟ أي هل يمكن التفكيك بين العلية والضرورة؟

الجواب:

كلا، لا يمكن ذلك، فالشيء الذي ليس لذاته اقتضاء الوجود لا يمكن ان يكون وجوده ضروريا، كما في حرارة الماء، التي تحتاج إلى عامل آخر يعطي الحرارة لكي يسخن الماء، لأن الماء لا يقتضي الحرارة بذاته، وحين يوجد هذا العامل، أو مجموعة العوامل التي تسبب سخونة الماء، فحينئذ لا تبقى حالة اللااقتضاء السابقة بالنسبة للماء.

وهنا نقول: هل وجود عامل سخونة الماء لا يؤثر، أي كما ان الماء في حد ذاته لا يقتضي الحرارة، كذلك هو مع وجود هذا العامل؟

وبعبارة أخرى: كما ان الشيء في حد ذاته لا يقتضي الوجود، كذلك هو مع هذا العامل لا يقتضي الوجود، إلا انه مع ذلك وجد؟

الجواب:

ان هذا محال، وذلك لان عدم الضرورة مع فرض وجود العامل، يعني انه يمكن ان يوجد العامل ولا يوجد ذلك الشيء؛ أي يوضع الماء على النار ولا يسخن، ولو كان الأمر كذلك، لكانت النتيجة انّ الماء اذا ما سخن، فانه يسخن من ذاته.

☜ استطاعت فلسفة صدر المتألهين حل هذه المشكلة، لأن فلسفته تبتني على القول بأصالة الوجود، والوجود هو عين الفقر، وعين الضرورة، وبناء على ذلك قال بامكان آخر، هو (الامكان الفقري)، وهذا الامكان لا يتنافى مع هذه الضرورة، ولذا لم يحتج إلى القول بان: الشيء باعتبار هو عين الفقر، وباعتبار آخر هو عين الضرورة.

وانما قال: انّ هذه المسألة تعود للوجود ومراتب الوجود، ومراتب الوجود في عين كونها وجوداً هي وجوب، وفي عين كونها وجوبا هي محتاجة للمراتب المتقدمة عليها. هذا هو المعنى الآخر للامكان.

اذن، عدم الضرورة يعني العودة إلى حالة ما قبل وجود العامل، وهي حالة تساوي الوجود والعدم، ومع وجود العامل بشروطه يبقى الامكان على حاله، فاذا وجد المعلول يكون ترجيحا بلا مرجح.

نظرية بعض المتكلمين في تفسير رابطة العلية بالأولوية

ذهب بعض المتكلمين القدماء وبعض العلماء المتأخرين إلى القول بالأولوية، وقد كان هدفهم من ذلك هو تبرير اختيار الانسان، حيث قالوا: لا يصح ان تكون الرابطة بين العلة والمعلول هي الضرورة دائما كما قال الحكماء، وانما يمكن ان تكون هذه الرابطة هي رابطة الأولوية.

الأولوية الذاتية

لقد ذهب البعض للقول بالأولوية الذاتية، وهي تعني: ان الشيء الممكن بذاته، ومع قطع النظر عن علته، يمكن أن يكون لوجوده أولوية على عدمه، ويزعم بعض القائلين بالأولوية الذاتية، انّ هذه الأولوية كافية لوجود هذا الشيء، ولا حاجة للعلة بناء على ذلك، بل انها تسد باب العلية من أصله. وان كان بعض القائلين بها، لم يعتبروها كافية لوجود الشيء، بل قالوا بحاجته إلى العلة.

جواب القول بالأولوية

وجواب مسألة الأولوية واضح، بعد ان عرفنا الماهية وذكرنا انها في ذاتها (ليس) محض، وانها لا يصدق عليها شيء في مرتبة ذاتها، ولا يُحمل عليها أي مفهوم، إذ هي ليست سوى ذاتها، وبهذا لا يمكن ان ننسب لها الأولوية، ولذا عندما ننسب الامكان للماهية نقول: ان لها امكانا في المرتبة الزائدة على ذاتها، ومن هنا قالوا: الشيء قُرِّرَ فأمكن.

الأولوية الغيرية

وهناك نظرية أخرى في باب الأولوية لها علاقة بمسألة الوجوب الغيري، أي ذات علاقة بمسألة الرابطة بين العلة والمعلول، وهذه النظرية تقول: انه لا مانع من القول بوجود معلول وعلة، إلاّ انه لا ضرورة لوجود المعلول،بل هناك أولوية للمعلول من قِبل العلة من دون ضرورة، ويوجد المعلول بهذه الأولوية، وبالنسبة للأمور الارادية الاختيارية، فان العمل فيها ليس ضروري الحدوث وانما يكتسب الأولوية من العلة.

وتكون الضرورة حاكمة في الأعمال غير الإرادية والقوانين الطبيعية، فعندما توجد النار وشروط الاحراق، فلا يمكن ان يتخلف الاحراق، والضرورة هنا هي الحاكمة، بينما في أفعال الانسان الإرادية، والأفعال الإرادية لأي كائن آخر لا يكون الأمر كذلك، إذ لا تكون العلاقة بين الفعل والمريد هي الضرورة، وانما هي الأولوية، فاذا وجدت شروط العمل الاختياري من قبيل تصور الفعل، والتصديق بفائدة الفعل، والشوق لذلك الفعل، والتصميم والإرادة على الفعل فان الفعل تحصل له أولوية وليس ضرورة، وقد قالوا: لو قلنا بالضرورة في مثل هذه الأعمال، فمعناه القول بالجبر في أعمال الانسان، كما هو الجبر في التكوين، ويلزم من القول بالجبر في أعمال الانسان نفي الاختيار عنه، وهو:

أولا: خلاف الوجدان، الذي يحسه الانسان في نفسه.

وثانيا: يلزم من نفي الاختيار، ان تصبح القوانين الاجتماعية والأخلاق وغيرها مجرد مجازات لا حقيقة لها، وحينئذ لا يبقى معنًى للاخلاق أو القانون، ولا يكون الاحسان احسانا، أو الإساءة إساءة.

فاذا كانت رابطة الانسان بعمله ضرورية فهذا يعني انه سيكون مجبرا على أعماله، بمعنى ان تخلف هذا الفعل عن هذا الفاعل محال، والضرورة حاكمة بين العلة والمعلول، فلا اختيار هنا، وبذلك لا يكون معنًى للحسن والقبح في العالم، ويكون حال المسائل الاجتماعية كحال القوانين الطبيعية، فكما لا يصح وصف إحراق النار بالحسن أو القبح، لأنها غير مختارة، فيما تعطيه من دفء

أو ضوء أو إحراق، كذلك لا يصح وصف المسائل الاجتماعية بالحسن والقبح ان كانت العلاقة بين الانسان وعمله ضرورية جبرية.

بناء على ذلك يلزم رفع المفردات الخاصة بالأخلاق والقانون والتربية من القاموس[1]، ولابد من القول بالأولوية، ولذا لم يطلقوا على المختار كلمة (العلة)، وانما يسمونه (الفاعل)، فلا يقولون: الانسان علة اعماله، بل يقولون: الانسان فاعل لأفعاله، لأن كلمة (علة) يفهم منها الجبر، فلا تستعمل إلا في الامور الطبيعية وغير الارادية، اما في مورد الموجودات المختارة فالأنسب عندهم استعمال كلمة (فاعل) لأنها لا يفهم منها معنى الجبر.

وهذا ما يصطلحون عليه بـ (الأولوية الغيرية)، وذلك لأن القائلين بهذه النظرية، لم يذهبوا إلى ان للماهية أولوية بذاتها، وانما هم يعترفون بأن الماهية بذاتها لا اقتضاء محض، إلاّ ان رابطة الماهية بفاعلها وعلتها، هي رابطة اولوية ورابطة رجحان، وليست رابطة ضرورة، فالحرارة تصدر بالضرورة من النار، ولكن الفعل يرجح ان يصدر من فاعله، وهو يصدر بالأولى منه، وليس على وجه الضرورة.

الرد على نظرية الأولوية الغيرية

رفض الحكماء نظرية الأولوية الغيرية، كما رفضوا من قبل نظرية الأولوية الذاتية،[2] وذلك لأن هذه الأولوية وهذا الرجحان لا يغير من الأمر شيئا، فضلا

---

(١) س: هل الندم، والتأسف، والتمني، من هذا القبيل؟

ج: نعم، لأن الندم والتمني تابعان لمسألة الاختيار.

(٢) س: ما الفرق بين الأولوية الذاتية والأولوية الغيرية؟

ج: الأولوية الذاتية ناشئة من ذات المعلول، وليست ناشئة من رابطته بالعلة، فذات المعلول بذاتها يكون الوجود أولى لها من العدم، أو يكون العدم أولى من الوجود، السنا نقول: الممكن في حد ذاته متساوي النسبة إلى الوجود والعدم؟ ☜

عن ان القول بها خلاف البرهان.

إذ ان الرجحان أمر ذهني، لا علاقة له بعالم الواقع ونفس الأمر، وهذه المسألة من المسائل التي تقع موردا للاشتباه، بحيث يحسب الانسان ان حكم ذهنه حكم الواقع، أي يجعل الرجحان الذي هو أمر ذهني من الأمور الواقعية، بينما الرجحان والأولوية مثلهما مثل الاحتمال، فكما ان الاحتمال يرتبط بعالم الذهن، فكذلك هما أمران ذهنيان.

وقد يخال الانسان انّ الأمر المعدوم إذا كان احتمال تحققه ضعيفا جدا، يكون أكثر عدما، وإذا كان احتمال تحققه أقوى، يكون أقرب إلى الوجود، ومن الواضح ان هذا مجرد وهم، وبعبارة أخرى: لو فرضنا ان شخصا كان يحاول انجاز عمل معين، وهذا العمل يتوقف على شروط كثيرة جدا لكي يتحقق، فعندما يفكر هذا الشخص في أول الأمر (قبل تحقيق أي شرط)، يحسب أنّ

☜ بينما هم قالوا: الممكن في حد ذاته، غير متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، إذ قد تكون نسبته إلى الوجود أرجح، أو إلى العدم أرجح.

أما الأولوية الغيرية، فلا تعني الأولوية في ذات الممكن، وانما يكون الممكن متساوي النسبة إلى الوجود والعدم في حد ذاته، إلاّ انه حين يرتبط بالعلة، تكون نسبته إلى الوجود أرجح من نسبته إلى العدم.

ان الشيء الذي تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، تتحقق له رابطة ضرورية، حين يرتبط بالعلة.

وبعبارة أخرى: ان رابطة وجود هذه العلة بوجود هذا المعلول ضرورية، ورابطة وجود هذه العلة مع عدم المعلول من طرف آخر، هي الامتناع؛ أي انها رابطة امتناعية.

فيما ذهب هؤلاء إلى القول: ان رابطة المعلول بعلته ليست ضرورية، وانما هي رابطة امكانية، ولكنها غير متساوية الطرفين، فأحد الطرفين أرجح من الآخر.

ولم يقل هؤلاء ان المعلول بذاته يقتضي الرجحان، بل إن المعلول يحصل له رجحان الوجود على العدم حين يرتبط بالعلة، وأحيانا رجحان العدم على الوجود.

احتمال تحقق هذا العمل بعيد، ويقوى في ذهنه احتمال تحقق العمل كلما أنجز شرطا من شروطه، وربما اعتقد ان هذا الأمر المعدوم كان قبل إنجاز أي شرط من شروطه بعيدا جدا عن حد الوجود، ثم كلما حقّق أحد شروطه ابتعد عن العدم واقترب إلى الوجود، حتى تتحقق تمام الشروط فيصل إلى حد الوجود.

من المعلوم ان كل هذه التصورات هي أوهام محضة، لأن العدم عدم، وليس هناك عدم قريب الوجود، والمعدوم ليس موجودا، وربما نشأ مثل هذا الاشتباه من تصور وجود اقليم للوجود، واقليم للعدم، وان الطريق طويل بين الوجود والعدم، ولكي يتحقق الوجود، لابد من قطع اقليم العدم، إلاّ انه في الحقيقة ليس هناك اقليم في عالم العدم يلزم قطعه، حتى يصل إلى الوجود.

وبناء على ذلك لو قيل لأحد في جواب سؤال عن تحقيق أمر معين، انه من البعيد ان يتحقق، فانه يسري معنى (البعيد) إلى عالم العين، وبما ان (التحقق) يعنى الوجود، فيتوهم ان معنى (البعيد) هو البعيد عن حد الوجود، وكأن هناك مسافة بعيدة ومظلمة في عالم العدم، يلزم طيها حتى يصل الشيء إلى الوجود.

وهذه الحالة في الحقيقة هي حالة الذهن، وهو بدوره يسرّبها إلى العالم الخارجي، لأن الأمر المعدوم هو لا شيء مطلق، فاذا وجد فانه موجود، ولا يمكن ان يكون للمعدوم أي نحو من التقرر والوجود، وكل هذه الاحتمالات أمور ذهنية، فتارة يكون احتمال وقوع الشيء ١٪، وأخرى يكون ١٠٪، أو ٥٠٪، أو ٩٩٪، وهكذا إلى ان يكون ١٠٠٪ فيتحقق الشيء، فجميع الاحتمالات قبل تحقق الشيء أمور ذهنية، لا علاقة لها بالواقع، أي لا تعطي ذلك الأمر المعدوم أي نحو من التقرر والواقعية قبل وجوده.

الشيء مالم يجب لم يوجد

وهكذا الأمر في مسألة الرجحان والأولوية، فعندما يقال: هذا الشيء أرجح، يحسب الذهن انّ هذا الأمر المعدوم الأرجح أقرب إلى حد الوجود، وله أولوية الوجود. واذا لم يكن وجود المعلول ضروريا عندما توجد علته، فلا يختلف

الأمر بين ما اذا كانت العلة موجودة أو معدومة، وهنا يمكن القول: هل أغلقت كل أبواب العدم بالنسبة للشيء الذي وجدت علته أم لا؟

يقال: الشيء اذا وجد لابد ان يكون ضروريا، وبعبارة اخرى: انّ كل ابواب عدمه تغلق، أي ينفى امكان عدمه، لأن الشيء لا يوجد إلاّ بعد توفر كل مقدمات وشروط وجوده، وان عدم تحقق أي منها يعني عدم تحققه، فعدم كل شرط هو عدم لذلك الشيء.

وعندما يقال: قد توجد علة الشيء، ولكن وجود هذا الشيء لا يكون ضروريا، وانما له أولوية، فهل يعني ذلك سد جميع أبواب عدمه، أم انّ بعضها يبقى مفتوحا؟

نجيب بأنه اذا سُدت كل أبواب العدم، فتلك هي الضرورة، ولا معنى للأولوية هنا، واذا لم تُسد كل هذه الأبواب، أي هناك سبيل إلى عدمه، فهذا هو الامكان، إذ يعني الامكان: ان عدم هذا الشيء محتمل، وكذا وجوده، ان هذين الاحتمالين متساويان.

* * *

وفيما يلي مثال لتوضيح هذه المسألة: لو اشترطت احدى الجامعات على الطلاب المتقدمين لها اجتياز عشرة امتحانات، فاذا تقدم أحد الطلاب وتجاوز تسعة امتحانات منها، ولكنه رسب في الامتحان العاشر، فان احتمال قبوله وعدمه يبقى على حاله، ولا يصح ان يقال: ان احتمال قبوله أرجح وأولى لأنه تجاوز تسعة امتحانات.

ومعنى ذلك ان عدم شرط واحد من شروط تحقق الشيء، يكفي في عدم ذلك الشيء، فان تحققت كل الشروط يصبح الشيء ضروريا، وان تخلف منها شرط واحد فقط، فذلك يعني أن أبواب العدم لم تغلق كلها، لان أحدها بقي مفتوحا، وهنا يبقى المعدوم على عدمه. اذا لا اساس لما قيل في مسألة الأولوية.[1]

---

(١) س: كيف نجيب على مسألة الجبر؟ ☜

في ضوء ذلك يتضح معنى القاعدة القائلة: (الشيء ما لم يجب لم يوجد).

إذ لا يمكن ان يوجد الشيء مالم يصبح واجبا وضروريا، وكل شيء يبقى على امكانه الذاتي، لا يكون محكوما بالضرورة والوجوب، سواء قلنا بالأولوية أم لا، لأن وجود مثل هذا الشيء غير ممكن، باعتبار ان كل شيء يوجد لابد أن يصل مرحلة الوجوب، وهذا هو معنى تعبيرنا: (الضرورة حاكمة على وجود الأشياء)، وهذه الضرورة هي (الضرورة بالغير) أو (الضرورة من ناحية العلة).

ج: ليس بوسعنا بحث هذه المسألة المفصلة والمعقدة، بشكل عاجل هنا، لكن في هذا المقام يمكن الاشارة إلى: ان هؤلاء لم يميزوا بين (الفاعل الموجِب) بصيغة اسم الفاعل، و(الفاعل الموجَب) بصيغة اسم المفعول، فان وجود الفعل من الفاعل بنحو الضرورة، يعني أنّ رابطة الفعل بالفاعل ضرورية؛ أي ان الفاعل هو الموجب لفعله، وبتعبير آخر: ان صدور الفعل من هذا الفاعل لا يقبل التخلف.

ولا علاقة لهذا الأمر بمسألة الجبر والاختيار، لأن مسألة الجبر والاختيار ترتبط بفعل الفاعل، أي ان العلاقة بين الانسان وفعله بأي نحو كانت، لا علاقة لها بذلك، وانما ترتبط بالعلاقة بين الانسان والعامل الذي حفزه للقيام بالفعل، فلو أكره ذلك العامل الانسان على ايجاد الفعل، وأجبره بنحو لو لم يكن ذلك العامل، لما قام الفاعل بهذا الفعل، فهذا هو الجبر.

وملخص القول: ان مسألة الجبر والاختيار مرتبطة بالعوامل التي تؤثر على الانسان، وتجعله يقوم بهذا العمل، ولا علاقة لها بنوع العلاقة بين الانسان وفعله، فاذا كانت رابطة الانسان بفعله هي الايجاد والضرورة، فان الانسان يكون فاعلا (موجِب) بصيغة اسم الفاعل، وليس فاعلا (موجَب) بصيغة اسم المفعول، فالفاعل (الموجَب) لا علاقة له بالعوامل التي تؤثر في الانسان وتجبره على القيام بالفعل.

ونكرر مرة اخرى ان هذا بحث مستقل، لا صلة له ببحثنا هذا.

الضرورة بشرط المحمول

ذكرنا في بحث سابق الضرورة بشرط المحمول، وهي من سنخ الضرورة المنطقية، خلافا (للضرورة بالغير) فانها من سنخ الضرورة الفلسفية.

إذ إن كل ممكن الوجود له ضرورة من ناحية علته، كذلك له ضرورة أخرى من ناحية محموله، أي من ناحية اعتبار محموله.

فمثلا، إذا لاحظنا (زيد قائم)، فهل (زيد قائم) بالامكان أم بالضرورة؟

الجواب: انه في حد ذاته بالامكان، ولكن حين يقال (زيد القائم قائم)، هنا نجعل المحمول ابتداءً جزء الموضوع، ثم نحمله على نفسه، فتكون هذه القضية ضرورية.

وعلى هذا الأساس إذا قيل: هل (زيد قائم) أم لا؟

الجواب: يمكن ان يكون قائما، كما يمكن ان لا يكون قائما.

أما لو قيل: هل (زيد القائم قائم)؟

الجواب: نعم، هذه مسألة بديهية واضحة، لان قيام زيد القائم ضروري.

لكل ممكن ضرورتان

لكل ممكن مضافا إلى رابطة الامكان بين الموضوع والمحمول، رابطتان ضروريتان باعتبارين آخرين.

ففي قضية (الانسان موجود) مثلا، إذا لاحظنا العلاقة بين المحمول والموضوع فهي (الامكان)، وهذه القضية قضية ممكنة، اما إذا لاحظنا تحقق علل وجود الانسان، بمعنى ان الانسان يوجد بعد توفر تلك العلل وهي التي توجب وجوده، فهنا يكون الانسان موجودا بالضرورة، واذا قلنا: الانسان الموجود موجود، فهذه قضية ضرورية أخرى.

وهكذا الأمر في قضية (الماء حار) فان الماء حار بالامكان، أي يمكن أن يكون حارا، كما يمكن ان لا يكون كذلك، وبعد ان يسخن الماء، فانه يكون حارا بالضرورة، كذلك يكون الماء الحار حارا بالضرورة.

اذن، في كل قضية ممكنة يمكن اعتبار قضيتين ضروريتين، ولذا يقال:

(كل ممكنٍ محفوف بالضرورتين: ضرورة بشرط العلة، وضرورة بشرط المحمول)، وهذاً يعني ان كل قضية ممكنة يمكن اعتبار قضيتين ضروريتين فيها، أحداهما ضرورة فلسفية، والاخرى ضرورة منطقية.

الامكان الاستعدادي

(١)

قَدْ يَوصَفُ الإمكانُ باستعدادي　　　وهـو بعرفِهِـم سِـوى استعـدادِ

بحثنا فيما سبق معاني الامكان وأقسام الامكان، حيث كان محور البحث السابق، هو الامكان الذي يقابل الوجوب والامتناع، والذي يسمى (الامكان الذاتي)، وهنا نحاول بيان (الامكان الاستعدادي).

تاريخ بحث الامكان الاستعدادي

يعتبر هذا البحث من البحوث الحديثة، حيث لم يرد في نصوص القدماء حتى عصر ابن سينا، وبحسب استقرائنا وتتبعنا، لم نجد أحدا استعمل هذا المصطلح قبل شيخ الاشراق، ويبدو ان السهروردي هو أول من طرح مسألة الامكان الاستعدادي.

وعلى أية حال، فان هذه المسألة تبلورت في الفترة الواقعة بين ابن سينا وشيخ الاشراق، ولكنّي لا استطيع ان أقول ان هذه المسألة كانت مطروحة قبل شيخ الاشراق، أو هذه المسألة طرحت قبل ابن سينا، ولم يرد هذا الاصطلاح لدى السابقين.

إذ لم نعثر على مسألة الامكان الاستعدادي، إلاّ في تراث شيخ الاشراق،[1] ولعله كان أول من طرحها، وان كنا نظن أنّ شيخ الاشراق استعارها من أحد المباحث التي ذكرها ابن سينا، حيث طرح الشيخ الرئيس بحثا، وحاول ان يبرهن عليه، وهذا البحث هو: ان كل حادث مسبوق باستعداد ومسبوق بمادة تحمل ذلك الاستعداد، وقد عبر عن ذلك بقوله: **(كل حادث مسبوق بقوةٍ ومادةٍ تحملها)**[2]، أي تحمل القوة.

---

(١) كتاب المشارع والمطارحات: المشرع الثالث ـ الفصل ٤: في القوة والفعل وتقسيم الموجود إلى حادث وغير حادث.

(٢) المقصود من هذه العبارة هو: كل حادث في زمان معين، أي ما لم يكن ثم كان، فانه من المحال ان يحدث دفعة واحدة، وبتعبير آخر: انه لا يمكن ان يوجد شيء في هذا العالم بدون ان يكون استعداد لوجوده في السابق، فكل أمر حادث لابد أن يكون مسبوقا باستعداد وجوده قبل وجوده.

ومن الواضح ان الاستعداد لا يمكن ان يوجد بشكل مستقل، إذ لا يمكن ان يوجد شيء مستقل باسم الاستعداد، واذا ما وجد الاستعداد، فلابد ان يوجد في شيء آخر، وهذا الشيء يكون حاملا للاستعداد، وحامل الاستعداد اصطلحوا عليه (المادة). ولذلك عرفت المادة بانها: (حامل الاستعداد). بناء على ذلك يتبين: انه لا يوجد حادث في العالم، غير مسبوق باستعداده، وبمادة تحمل هذا الاستعداد، وكل شيء يدخل حيز الوجود، لابد ان تكون هناك مادة تتحول إلى هذا الشيء، مادة مستعدّة له، ثم يتحول هذا الاستعداد إلى فعلية، وبذلك يوجد الشيء.

س: هل المادة غير الاستعداد؟

ج: نعم، المادة تختلف عن الاستعداد، المادة هي حاملة الاستعداد، ومن الممكن ان تبقى المادة ويذهب استعدادها.

واذا قيل: الشيء الفلاني يحمل استعدادا للتحول إلى الشيء الفلاني الآخر، فعندما يتحول هذا الشيء إلى الآخر، فهل تذهب مادته أم تبقى؟ ☜

وهذا نص مهم برهن عليه ابن سينا، وملخص قوله في البرهان هو: ان الشيء في الماضي، اما واجب، أو ممكن، أو ممتنع، فاذا كان واجبا، فانه

☜ س: كلا، لا تفنى.

ج: إذن، كيف يكون حال الاستعداد؟

س: لا يبقى.

ج: اذن، الاستعداد غير المادة، وبالنظر الدقيق نقول: إن الفرق بين المادة والاستعداد، نظير الفرق بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي.

فان الجسم ذا الأبعاد المعينة، كما لو كان طوله عشرين سنتيمترا، وعرضه عشرة سنتيمترات، وارتفاعه خمسة سنتيمترات، هو جسم طبيعي ذو حدود معينة، وحدوده المعينة هذه تسمى الجسم التعليمي.

فاذا ازداد حجم هذا الجسم، وتجاوزت أبعاده الحدود السابقة، فان الجسم التعليمي يتغير، حيث يكون هذا الجسم الجديد غير ذلك الجسم التعليمي السابق، إلاّ ان الجسم الطبيعي لم يتغير، إذ ان ذاته لم تتغير، فالجسم هو ذلك الجسم نفسه، وان تغيرت حدوده وأبعاده.

وهنا يمكن أن يقال: هل ان الجسم بأبعاده الأولى، هو شيء وأبعاده شيء آخر غير ذاته، أم ان الأبعاد هي التي تعيّنه؟

من الواضح ان مقداره وأبعاده، هي التي تعينه، وليست هي شيئا آخر مستقلا عنه. وعندما يتغير الجسم التعليمي فان تعينه يتغير.

وعلى هذا الأساس يتبين انّ الفرق بين الاستعداد والمادة، كالفرق بين الشيء المتعين وتعينه، وبعبارة أخرى: حين نلاحظ الشيء مبهما فهو (جسم طبيعي)، فيما تعني ملاحظته معيّنا أنّه (جسم تعليمي)، كما في المادة، حيث تكون (مادة) عندما نلاحظها مبهمة، بينما تكون (مادة بقيد الاستعداد) عندما نلاحظها بتعين خاص.

س: ما الفرق بين ذلك، وبين القوة والفعل؟

ج: هي نفسها القوة التي تقابل الفعل، فالقوة هي ما نعبر عنه بالاستعداد هنا.

موجود منذ الأزل، وان كان ممتنعا، فإنه لن يوجد في أي زمان، والشيء الذي كان في الزمان الماضي ممكنا، أين يقع هذا الامكان في مقابل الوجوب والامتناع؟ بينما الامكان الذاتي لا محل له، ومحله أيضا الماهية التي اعتبرت في ظرف الذهن.

هذه هي المسالة التي نتج عنها القول: بأن هذا الامكان، غير الامكان الذي هو مقابل الوجوب والامتناع. من هنا نشأ القول بهذه المسألة.

١ـ الامكان الاستعدادي غير الاستعداد

حذّر صاحب المنظومة في بداية هذا المبحث، من الوقوع في خطأ الخلط بين الامكان الاستعدادي والاستعداد، وفيما يلي توضيح ذلك: في عالم المادة والطبيعة، هنالك رابطة بين الشيء الحالي أي الموجود، وبين الشيء الذي سيوجد في المستقبل، كما ان هناك رابطة بين الحال والماضي (لأن الحال، كان في وقت ما مستقبلا، فيما كان الماضي حالا)، وكذلك توجد علاقة بين الحال والمستقبل، بمعنى ان النسبة بين كل حال وكل مستقبل ليست متساوية، وانما كل مستقبل يكون في حال معين ممكن الوجود فيما لا يكون ممكنا في حال آخر، وهذا ما يعبر عنه بالقول: كل حال يحمل مستقبلا معينا، ومستعد لمستقبل معين.

فكل شيء موجود في الحال يحمل استعداد التحول في داخله، ولو لم يكن كذلك، لبقي كل شيء في العالم على حاله، وهذا الأمر من المسلمات الواضحة، وهنا قد يقال: إن هذا الشيء الموجود الآن، ويحمل استعداد وجود شيء، هل هو يحمل استعداد وجود كل شيء، أم انه يحمل استعداد وجود شيء خاص معين، ولا يوجد فيه استعداد وجود أشياء أُخرى؟

من الواضح ان كل شيء يحمل استعداد وجود شيء خاص، وليس استعداد وجود أي شيء.

فحبة الحنطة مثلا تحمل استعداد وجود نبتة الحنطة، لانها لا تحمل

استعدادا آخر غير هذا الاستعداد، فهي لا يمكن ان تتحول إلى أي شيء سوى ذلك الشيء الواحد، إذ لا يمكنها ان تكون ذهبا أو فضة أو شعيرا، بل تستطيع ان تكون نبتة حنطة فحسب.[1]

اذن، الاستعداد في حبة الحنطة، هو ان تكون نبتة حنطة لا غير، ولا تحمل هذه الحبة سوى هذا الاستعداد، كما ان حبة الشعير تحمل استعدادا واحدا، وهو تحولها إلى نبتة شعير لا غير.

فهي اذا تضاف إلى المستقبل، ولكن ليس أي مستقبل، بل إلى مستقبل خاص، كما ان المستقبل مضاف إلى الحاضر، يعني نبتة الحنطة المستقبلية مضافة إلى الحاضر؛ أي ان امكان وجودها موجود الآن، ولكنه ليس موجودا في كل محل، فلا يوجد هذا الامكان في الحجر مثلا، وانما هو موجود في حبة الحنطة فقط.

وبعبارة اخرى: حبة الحنطة تحمل استعداد وجود نبتة الحنطة، فامكان وجود نبتة الحنطة موجود في حبة الحنطة، أو نقول: نواة التمر تحمل استعداد وجود النخلة، وللنخلة امكان وجود في النواة، والأمر نفسه في النطفة التي تحمل استعداد وجود الانسان، وامكان وجود الانسان موجود في هذه النطفة، أي ان امكان وجوده الآن موجود في هذه النطفة.

---

(١) هنالك نوعان من الاستعداد، كما يقال في التعبير الحديث:

الاستعدادات الميكانيكية، والاستعدادات الديناميكية. فحبة الحنطة مثلا لديها استعداد لأن تتحول إلى شيء آخر، وهي من هذه الجهة تحمل استعدادا معينا، هو تحولها إلى نبتة حنطة، كما انّ فيها استعداد آخر لأن تتحول إلى دقيق بعد طحنها.

اذن، في هذا الشيء استعدادان:

الأول: ما يتحول إليه الشيء بذاته.

الثاني: استعداد تحوله إلى أمر آخر. من خلال العامل الخارجي، والتحول الثاني ليس محل بحثنا.

* * *

بناء على ذلك يتضح انّ المسألة الأولى في هذا البحث هي: ضرورة التمييز وعدم الخلط بين مصطلحي الاستعداد، والامكان الاستعدادي.

وقد ذكر السبزواري انّ هذا الخلط وقع في بعض عبارات ملا صدرا.

ولذا ينبغي الانتباه إلى انّه عندما يطلق مصطلح (الاستعداد)، فانه يُنسب إلى الشيء المستعد، فيقال: حبة الحنطة مستعدة، أي لها استعداد ان تكون نبتة حنطة. اما إذا قلنا (امكان استعدادي)، فانه يُنسب إلى المستعد له، فيقال: نبتة الحنطة لها امكان استعدادي في حبة الحنطة، ولا يقال: لحبة الحنطة امكان استعدادي.

وعلى هذا الأساس لو قلنا انّ لحبة الحنطة امكانا استعداديا لأن تكون نبتة حنطة، فان هذا القول خلاف الاصطلاح، والصحيح ان نقول: لحبة الحنطة استعداد ان تكون نبتة حنطة، ولنبتة الحنطة امكان استعدادي في حبة الحنطة.[1]

٢ـ قد يسمى الامكان الاستعدادي بالامكان الوقوعي

يطلق أحيانا اسم الامكان الوقوعي على الامكان الاستعدادي، ولأن هذا الاصطلاح ورد في كلمات الحكماء (وان كان في نطاق محدود)، كما ورد في كلمات الأصوليين، ولذا نحاول بيان المراد منه.

يستعمل الامكان الوقوعي بمعنيين هما:

١ـ يستعمل الامكان الوقوعي بمعنى الامكان الاستعدادي.

---

(١) س: على أية حال، فان ما بإزائه واحد؟

ج: ما بإزائه واحد، ولكن هناك نسبتان، فلهذا الشيء نسبة إلى ذلك الشيء (المستعد) وهو ذات الحبة، وله نسبة أخرى إلى (المستعد له) وهو نبتة الحنطة.

حيث تكون أحدى النسبتين في الحاضر، وتكون الأخرى في المستقبل، وتسمى النسبة الحالية (الاستعداد)، فيما تسمى النسبة المستقبلية (الامكان الاستعدادي).

٢ـ يقال ان للشيء امكانا وقوعيا، اذا لم يلزم من وجوده محال، وكذا لا يلزم من عدمه محال؛ أي الممكن الذاتي، الذي لا يكون محالا ذاتا، وبعبارة اخرى: ان ذاته ليست مناطا للامتناع، لأن الممتنع الذاتي ما تكون ذاته مناطا للامتناع.

والامكان الوقوعي، يعني أن الشيء بالاضافة الى عدم امتناعه الذاتي، فانه لا يستلزم أمرا ممتنعا، إذ من الممكن ان لا يكون الشيء في حد ذاته محالا، ولكنه يستلزم أمرا محالا، وغالبا ما تكون الأمور المستحيلة من هذا القبيل، فانها لا تكون في ذاتها مستحيلة بحكم العقل، ولكنها تكون مستحيلة بحكم استلزامها لأمور أخرى مستحيلة.

ولذا يقال: ان الامكان الوقوعي يعني ان الشيء، مضافا إلى انّه ممكن بالذات، فانه لا يستلزم أمرا محالا.

اما الامتناع الوقوعي، فيقال في تعريفه انّه: ما يلزم منه أمر محال.

٣ـ الفرق بين الامكان الاستعدادي والامكان الذاتي

يعود البحث في هذه المسألة إلى عصر ملا صدرا، حيث وجدت أكثر من نظرية في تفسير هذا الاختلاف.

النظرية الأولى تقول، بعدم وجود أي وجه للاشتراك بين الامكان الاستعدادي والامكان الذاتي، وإنما هما يشتركان في اللفظ فقط، حيث يطلق على كل منهما لفظ الامكان.

والنظرية الثانية تقول، بوجود وجه اشتراك بينهما، كما توجد بينهما وجوده اختلاف من جهة أخرى.

وسنحاول ان نتعرف على وجوه الاختلاف بينهما، ثم نبحث عن وجوه الاشتراك، وهل بينهما وجوه اشتراك، مع ما بينهما من وجوه اختلاف، أم انه لا وجه للاشتراك هنا، أي هما أمران متباينان لا يشتركان إلا في اللفظ؟ وفيما يلي الفروق بينهما:

١ـ الفرق الأول

ان الامكان الاستعدادي أمر موجود بالفعل، ذو وجود عيني، بينما الامكان الذاتي (كما عرفنا سابقا) من المعقولات الثانية، أي ليس له ما بإزاء في عالم العين، ومصداقه نفس معروضه، بمعنى انه ينتزع من معروضه من دون ان يكون له وجود فيه، حيث عرفه صاحب المنظومة بقوله:

فمثلُ شيئيّةٍ او إمكانِ   معقولُ ثان جا بمعنى ثانِ

فعندما يقال: الانسان ممكن الوجود بالامكان الذاتي، لا يعني ذلك ان للانسان وجوداً، ولإمكانه وجودا آخر في الخارج، وانما يعني: انّ الامكان ينتزع من وجود الانسان؛ أي ان الانسان في حد ذاته لا يقتضي الوجود ولا العدم، وهذا اللااقتضاء يسمى الامكان الذاتي، وليس لهذا اللااقتضاء وجود عيني.

اما الامكان الاستعدادي، فهو حقيقة عينية، لان هذا الامكان في الواقع هو الاستعداد، فالاستعداد إذا نُسِب إلى المستعِد، يسمى استعدادا، وان نسب الى المستَعد له يسمى امكانا استعداديا، وهو في الواقع استعداد.

إذ يوجد الآن، واقعا وعينا، استعداد في حبة الحنطة لكي تكون نبتة حنطة، والامكان الاستعدادي للنبتة موجود في الحبة.

اذن الامكان الاستعدادي أمر بالفعل، بينما الامكان الذاتي أمر انتزاعي ذهني.

وبعبارة أخرى: الفرق الأول بين الامكان الذاتي، والامكان الاستعدادي، هو ان الامكان الذاتي صرف انتزاع ذهني من دون ان يكون له وجود واقعي في موضوعه، بينما الامكان الاستعدادي حقيقة موجودة في الخارج، بمنزلة وجود العرَض في المعروض.

٢ـ الفرق الثاني

ذكر السبزواري: ان الامكان الذاتي بمنزلة الأصل بالنسبة للامكان الاستعدادي، وهذا يعني انه لابد ان يكون للشيء امكان ذاتي، ثم بعد ذلك يمكن ان يكون له امكان استعدادي.

فالأول بمنزلة الأصل بالنسبة للثاني، والثاني بمنزلة الفرع بالنسبة للأول، إذ ان كل ما كان له امكان ذاتي، يمكن ان يكون له امكان استعدادي، كما يمكن ان لا يكون له ذلك.

فالانسان مثلا ماهية ذات امكان ذاتي، فيمكن ان يكون لهذه الماهية امكان استعدادي، ويمكن ان لا يكون لها ذلك، فاذا ما وجدت مادة قابلة للتحول إلى الانسان، يوجد امكان استعدادي، ولو لم توجد مثل هذه المادة، فلا يوجد هذا الامكان، وان كان هناك امكان ذاتي، بمعنى ان الانسان ممكن الوجود، ولكن لأنه لا توجد مادة الآن لها قابلية وجوده، واستعداد وجوده في الخارج، فليس له امكان استعدادي.

٣ـ الفرق الثالث

في الامكان الذاتي طرفان، بمعنى ان وجود الشيء وعدمه متساويان، فالانسان مثلا طبيعة يمكن ان تكون موجودة، كما يمكن ان تكون معدومة، ولا رجحان لأحد الطرفين على الآخر.

بينما يتعين أحد الطرفين في الامكان الاستعدادي، بمعنى ان الشيء الذي له امكان، يكون هذا الامكان اضافة ونسبة وتعينا له، فلا يقال لحبة الحنطة التي فيها الآن قوة واستعداد وجود نبتة الحنطة، ان نسبة وجود النبتة وعدمها على السواء بالنسبة لهذه الحبة، اذ بحكم استعداد وجود النبتة، حصل تعين لوجودها، أي حصل رجحان لطرف وجود النبتة على عدمها.

٤ـ الفرق الرابع

هذا الفرق واضح بين الامكانين، وهو:

ان الامكان الاستعدادي يمكن ان يزول، بينما الامكان الذاتي غير قابل للزوال، فقد ذكرنا في باب الامكان الذاتي: ان كل ممكن هو واجب الامكان، وهو يعني انّ كل شيء له امكان ذاتي فامكانه هذا بالضرورة، وليس امكانه الذاتي بالامكان، كما ان كل ممتنع بالذات هو ممتنع بالذات بالضرورة، وكل

واجب بالذات هو واجب بالذات بالضرورة.[1]

فالامكان الذاتي، إذاً ثابت للممكن بالضرورة، أي لا يمكن ان يزول، فلا يكون في زمان ما ممكنا بالذات، فيما يكون في زمان آخر واجب الوجود بالذات، أو ممتنع الوجود بالذات.

فكل ممكن بالذات ممكن بالذات أزلا وأبدا، والواجب بالذات واجب بالذات أزلا وأبدا، والممتنع بالذات ممتنع بالذات أزلا وأبدا.

اما الامكان الاستعدادي فهو قابل للزوال، فنبتة الحنطة لها امكان استعدادي في حبة الحنطة، ولكن هذا الامكان يمكن ان يزول، كما لو نخرت الحبة آفة زراعية، أو عندما تطحن هذه الحبة وتتحول إلى دقيق، فان استعداد نبتة الحنطة في الحبة يزول بعد ذلك.[2]

---

(١) هذا هو معنى ما ذهب إليه شيخ الاشراق، من إرجاع كل القضايا إلى القضية الضرورية، حيث ذكر: ان الشيء اما واجب، واما ممكن، واما ممتنع، فالانسان ممكن الوجود. الله تعالى واجب الوجود، شريك الباري ممتنع الوجود.

إذن هنالك ثلاث قضايا:

١- الانسان موجود بالامكان، ويقال ان هذه القضية موجهة، قضية ممكنة.

٢- الله موجود بالضرورة، وهذه قضية ضرورية.

٣- شريك الباري موجود بالامتناع، وهذه قضية ممتنعة.

وكل هذه القضايا يمكن تحويلها إلى ضرورية، حيث نقول: الانسان ممكن الوجود بالضرورة، الله واجب الوجود بالضرورة، شريك الباري ممتنع الوجود بالضرورة.

(٢) س: ان ذات الحبة تنعدم، فلا يبقى استعدادها تبعا لذلك؟

ج: إذا لم تبق الذات، فلا إشكال في ذلك، حيث كان امكان وجود النبتة هنا، ثم زال الآن، فزوال الموضوع إحدى طرق زوال الامكان الاستعدادي، ولكن الامكان الذاتي لا يمكن ان يزول بأي وسيلة.

س: لو ذهب عقل الانسان، هل يزول مفهوم الامكان الذاتي؟

ج: كلا، لا علاقة لذلك بعقل الانسان.

س: باعتبار انّ الامكان أحد المفاهيم؟

ج: كلا، المفهوم ما يدرك، وليس الممكن أمرا في الذهن، فهل تقصد انّنا ما لم نكن موجودين، لا يكون الممكن موجودا؟ وانّه لا يكون هناك امكان، عند تبدّل الشيء الفلاني الممكن مثلا إلى شيء آخر، لم يكن هناك انسان في العالم؟

س: نعم، هذا ما كنت اقصده، باعتبار انّ الامكان الذاتي من جنس المفاهيم وبعبارة اخرى: ان هذا الفرق يعود الى الفرق الأول، لأن الأول يعتبر الامكان الذاتي من المعقولات الثانية، والامكان الاستعدادي أمرا عينيا؛ أي ان الامكان الذاتي وجوده مفهومي، والامكان الاستعدادي وجوده عيني.

ج: ينبغي الانتباه الى الفرق بين المعقولات الثانية الفلسفية، والمعقولات الثانية المنطقية.

فالمعقولات الثانية المنطقية، إذا لم يكن الذهن فانها لا وجود لها، إذ لولا وجود الذهن لما وجدت الكلية، فالانسان مثلا كلي في ظرف الذهن، ولولا ادراك الذهن لا يكون الانسان كليا لانه ليس كليا في الخارج.

اما المعقولات الثانية الفلسفية فان لها وجودا مستقلا عن الذهن في عالم العين، وان كان وجودها غير مستقل عن منشأ انتزاعها.

فالذهن مثلا يدرك انّ هذا الشيء ممكن في عالم العين؛ أي ان ظرف الاتصاف هو الخارج، ولكن مع انّ هذا الشيء ممكن في عالم العين، ليس لصفة الامكان وجود مستقل عن الموصوف، بمعنى ان وجودها عين وجود الموصوف، وفي ضوء ذلك يقال: ثبوت شيء لشيء لا يستلزم وجود الشيء الثابت، إذ يمكن ان يكون الشيء الثابت أمرا انتزاعيا.

ومثال ذلك (الأعمى)، فعندما يقال: زيد أعمى، فهل هو أعمى في الخارج أم في الذهن؟

الجواب: زيد أعمى في الخارج، وهنا قد يقال: هل العمى له وجود في الخارج؟

٥- الفرق الخامس

محل الامكان الاستعدادي هو محل الممكن، فيما يكون الشيء الممكن نفسه محلا للامكان الذاتي. ففي قضية (الانسان ممكن)، يكون هذا الامكان وجودا انتزاعيا، أي منتزعا من الانسان، اما اين يحل هذا الامكان؟

فمن الواضح انّه يحلّ في الانسان، أي ان الانسان نفسه يتصف بهذا الامكان، ويُنسب له، وماهية الانسان هي التي تتصف بهذا الامكان. واذا عبرنا بالحال والمحل (ليس الحال والمحل العيني)، فان (الامكان) هو (الحال)، و(ماهية الانسان) هي المحل.

اما الامكان الاستعدادي، فهو غير موجود في الانسان، وانما هو موجود في النطفة؛ أي في المادة التي ستكون محلا للانسان.

اذن، محل الامكان الاستعدادي، هو محل الممكن، وهو المادة التي سيتحقق فيها الممكن، فيما يكون محل الامكان الذاتي هو نفس الممكن وليس محله.

وعلى هذا الأساس أشرنا في أول هذا البحث إلى ان الامكان الاستعدادي

☜ الجواب: من الواضح انّ العمى لا وجود له في الخارج، فالعمى هو عدم البصر، وليس هو شيئا موجودا، إذ لا يملك الانسان الاعمى شيئا مقابل امتلاك البصير للبصر، فالأعمى لا يملك شيئا، لان العمى امر عدمي.

* * *

بناء على ذلك يتضح الفرق بين المعقولات الثانية المنطقية، والمعقولات الثانية الفلسفية، فالمعقولات الثانية المنطقية إذا لم يكن الذهن موجودا لا تكون موجودة، أي انها ليس لها مصداق، إذ ان موصوفها غير متصف بها.

اما المعقولات الثانية الفلسفية، فشأن الذهن بالنسبة لها، في مثله في المعقولات الأولى، حيث يكون شأنه ادراك عالم العين، وان كان المعقول في المعقولات الأولية له وجود مستقل عن موصوفه، بينما المعقول في المعقولات الثانوية ليس له وجود مستقل عن موصوفه.

يمكن ان ينعدم، لان محل الامكان الاستعدادي هو محل الشيء الممكن، أي انه شيء آخر، وعندما ينعدم ذلك الشيء، ينعدم الامكان الاستعدادي، بينما محل الامكان الذاتي ليس شيئا آخر، وانما هو نفس الماهية، ودائما يمكن اعتبار الماهية في كل وقت، ومتى ما اعتبرنا الماهية، يمكن اعتبار الامكان لها.

٦- الفرق السادس

الامكان الذاتي لا يقبل الشدة والضعف، خلافا للامكان الاستعدادي الذي يقبل بدوره الشدة والضعف.

وبعبارة اخرى: ان الممكن بالامكان الذاتي، لا يشتد امكانه بصورة تدريجية فيكون في هذه المرحلة ممكنا، وفي مرحلة اخرى اكثر امكانا.

بعكس الامكان الاستعدادي، فانه يقبل الشدة والضعف، بمعنى ان الشيء يقطع المراحل، ويقوي امكانه بالتدريج، فالانسان مثلا له امكان في النطفة، وبعد ان تتحول هذه النطفة إلى علقة في الرحم يشتد هذا الامكان، وكلما تحركت النطفة وقطعت مرحلة إلى الامام، يكون وجود الانسان أشد، اذ كلما تتقدم يكون الامكان أشد وأقوى.

٤- ما هي أوجه الاشتراك بين الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي؟

بعد ان تعرفنا على الفروق بين الامكان الذاتي، والامكان الاستعدادي، نحاول ان نتعرف على ما اذا كان هنالك وجه للاشتراك بينهما. وفيما اذا كانت مسألة الامكان الذاتي تختلف في ماهيتها عن الامكان الاستعدادي، وانهما يشتركان في اللفظ فقط، ام لا؟

لم نجد لهذه المسألة حلا في كلمات حكمائنا، فكلمات ملا صدرا مثلا مضطربة في بيان هذه المسألة، حيث ذكر، إزاءها، آراء متفاوتة في عدة مواضع، فهو يقول في أحدها بصراحة: انه لا يوجد وجه للاشتراك بين الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي، سوى الاشتراك اللفظي، كالاشتراك في لفظ (عين) بين معنى النابعة والباصرة... وغيرها.

بينما يمكن ان يستفاد من بعض كلماته الأخرى: ان الامكان الاستعدادي نفس الامكان الذاتي، وليس شيئا آخر، هو نفسه بشروط خاصة.

أصالة الوجود تحل مشكلة الامكان الاستعدادي

لكي تتضح هذه المسألة أكثر، نحاول ان نذكر هذا التوضيح المختصر:

ان حل هذه المشكلة يرجع إلى مسألة القول بأصالة الوجود، أو أصالة الماهية، فأصالة الوجود هي التي تحل المشكلة بصورة مناسبة، وحتى يتضح ذلك نذكر مقدمتين[1]:

١ـ المقدمة الأولى:

حين ننسب الامكان للماهية، فتارة نلاحظ هذه الماهية وهذه الطبيعة بصورة الكلي وليس بصورة الجزئي، فمثلا حين نقول: هل الانسان ممكن الوجود، أم لا؟ وذلك في مقابل كونه واجب الوجود أو ممتنع الوجود.

يكون الجواب: الانسان ليس واجب الوجود، ولا ممتنع الوجود، إذن هو ممكن الوجود.

وهذا الحكم غير ناظر الى انّ الانسان موجود في هذا المكان أو غيره، أو انّ وجوده مع المادة أو بدونها، إذ لم يؤخذ أي شيء بنظر الاعتبار، بل نكتفي بالقول: هل الانسان ممكن الوجود أم لا؟ بمعنى هل وجوده واجب، أو ممتنع، أم لا؟ فان لم يكن واجبا ولا ممتنعا، فهو ممكن الوجود.

بناء على ذلك يكون الملحوظ في الامكان الذاتي هو الماهية بصورة الكلي والمطلق.

٢ـ المقدمة الثانية:

ذكر صدر المتألهين هذه المقدمة، وهي: في مورد امكان الوجود، أو امتناع

---

(١) ذكرنا هذه المسألة في درس (الأسفار).

الوجود، أو وجوب الوجود، إذا أخذنا بنظر الاعتبار نحو الوجود في كل منها، يمكن ان يكون واجب الوجود ممتنع الوجود، كما يمكن ان يكون ممكن الوجود ممتنع الوجود، وقد يكون أحد أنواع ممتنع الوجود واجب الوجود.

ولتوضيح ذلك نذكر هذا المثال: هل الانسان جوهر أم عَرَض؟

من الواضح ان الانسان جوهر، فاذا كان له وجود، فوجوده جوهري قائم بالذات، وليس وجودا حالا بالغير. فاذا قيل: هل الانسان ممكن الوجود بالوجود العرضي، أو ممتنع الوجود بالوجود العرضي؟

لابد من القول انه ممتنع الوجود بالوجود العرضي، إذ لا يمكن ان يكون الانسان انسانا، بوجود من نوع الوجود العرضي، لان الانسان ممكن الوجود بالوجود الجوهري، وليس بالوجود العرضي.

والوجود حقيقة وليس مفهوما انتزاعيا، ولأن الوجود حقيقة أصيلة (كما ذكرنا)، قد يسأل: بأي نوع من انواع الوجود يكون الانسان ممكن الوجود؟

الجواب:

يكون كذلك بالوجود الجوهري. والخط ممكن الوجود، ولكن بأي نوع من الوجود؟

الجواب هو انّه ممكن الوجود بالوجود العرَضي، فيما يكون الخط ممتنع الوجود بالوجود الجوهري.

هل الانسان ممكن الوجود بالوجود الواجبي، بالوجود اللامتناهي؟ كلا، من المحال ان يكون وجود الانسان وجودا وجوبيا.

اذن كل موجود اذا كان له امكان وجود، فان امكان وجوده خاص، ومن الخطأ ان نطلق على الطبيعة والماهية الملحوظة بنظر المطلق، انها (ممكنة الوجود) فهذا الملحوظ بنظر مطلق غير صحيح حتى بلحاظ الوجود، لأن هذا أمر كلي ومبهم؛ أي انه قابل للتوضيح وقابل للاستفهام.

ولذا عندما نقول: الانسان ممكن الوجود، قد يقال: بأي نوع من أنواع الوجود هو ممكن الوجود؟ لأن الوجود أصيل، والوجود نفسه حقيقة من

الحقائق، والانسان ليس ممكن الوجود بأي وجود، وانما هو ممكن بوجود خاص.

ولو تنزلنا درجة، يمكن ان يسأل بالنسبة للأشياء: هل للانسان امكان الوجود، لا في شيء؟ أي هل يمكن ان يكون له وجود بدون مادة؟

الجواب:

كلا بل له امكان وجود في الأشياء، امكان وجود حلولي؛ أي امكان الوجود في شيء، ولا يمكن ان يكون للانسان امكان وجود لا في شيء، لان مثل هذا الوجود محال بالنسبة للانسان، فهو ممتنع الوجود بهذا النوع من الوجود، وهو ممكن الوجود في شيء، وهذا الشيء هو المادة، وهذه المادة مادة خاصة. ولكن: هل هو ممكن الوجود في أيّ مادة؟

كلا، إذ لا يكون للانسان امكان وجود في حبة الحنطة، لانها مادة، كما لا يكون للانسان امكان وجود في حبة الشعير، لانها كذلك بل إنّ للانسان امكان وجود في مادة خاصة فقط، وهي النطفة.

الفرق بين الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي يعود إلى إبهام تعين الماهية والوجود

يتضح من البيان السابق، ان الفرق بين الامكان الذاتي والاستعدادي هو: أنّنا اذا لاحظنا ماهية الانسان مثلا بنحو كلي، وكمفهوم مطلق؛ أي لم نلاحظ الانسان انسانا خاصا، ولم نلاحظ نوعا خاصا من الوجود، فالامكان يكون امكانا ذاتيا، وتكون القضية (الانسان ممكن الوجود) بالنحو الكلي صحيحة.

* *

ولو تجاوزنا عالم الكلي، والعالم المبهم، نواجه مسألة الامكان الاستعدادي، وهنا قد يقال: بأي نوع وجودي يكون الانسان ممكن الوجود؟

الجواب:

هو ممكن الوجود بالوجود الجوهري، وليس بالوجود العرضي. ولكن بأي

نوع من الوجود الجوهري؟ هل هو الوجود الجوهري الحالّ في الجوهر، أم الجوهري غير الحال في الجوهر أصلا؟

الجواب:

هو امكان الوجود الحلولي في جوهر آخر.

وهنا يقال: هل هذا الجوهر الآخر هو أيّ جوهر، أم هو جوهر معين؟

الجواب:

لابد ان يكون هذا الجوهر، من نوع نطفة الانسان بمشخصاتها. والقضية تكون أكثر جزئية، إذا لاحظنا انّ هذا الشيء ليس الانسان المطلق، وانما هو الانسان الخاص، يعني (زيد) بعد ان يوجد، وهذا الانسان الخاص امكان وجوده في نفس المادة الخاصة ليس الاّ.

* * *

اذا حاولنا تضييق الموضوع في الامكان الذاتي، هو يعني انّ نحو الوجود يكون أدق وأضيق، حينئذ يمكن ان نلاحظ الامكان الاستعدادي، فنرى انّ ما يبقى هو دائما شيء خاص، امكان وجود شيء خاص، وهذه هي الرابطة بين الوجودات.

اذن، منشأ الامكان الاستعدادي هو عين الوجود، ولكن الامكان الذاتي يكون في الحالة التي نلاحظ فيها الماهية بنحو كلي ومبهم، ونلاحظ الوجود كمفهوم مطلق.

من هنا يقال: هل الانسان ممكن الوجود؟

نعم، أي ان كلي الانسان، مع غض النظر، عن هذا المكان أو ذلك، وهذا الفرد أو ذاك، ليس ممتنع الوجود، كما انه ليس واجب الوجود.

اما هذا الانسان الذي هو ليس ممتنع الوجود، ولا واجب الوجود، اذا وجد فبأي نوع وجودي يمكن أن يوجد؟ هل هو يوجد بأي نوع من أنواع الوجود؟!

كلا، انه يوجد بنوع خاص من أنواع الوجود، وهو الوجود الجوهري وليس العرضي، الوجود الامكاني وليس الوجوبي، كما انّ هذا الوجود الجوهري لابد

ان يكون وجودا حلوليا، وهذا الوجود الحلولي، انما يكون في مادة خاصة، في نطفة الانسان، وليس غيرها، ثم نقول: هل يمكن ان يكون في هذه النطفة امكان وجود أي انسان؟ كلا، انما يكون فيها امكان وجود انسان خاص (كزيد). اذن، تعود المسألة في النتيجة إلى نسبة خاصة بين وجودين.

الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي مشترك معنوي

في ضوء ما تقدم يتضح ان الاشتراك بين الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي ليس لفظيا، بل هو اشتراك معنوي، وهذا يعني ان النظرية التي وردت في بعض كلمات ملا صدرا صحيحة، وهي ما أشرنا له سابقا، من ان الامكان الاستعدادي هو الامكان الذاتي الذي تم تعيينه بدقة فصار مشخصا، فعندما نخرج الامكان الذاتي من الابهام ويكون معينا بشكل دقيق، ومشخصا في الخارج، نحصل على الامكان الاستعدادي.

وحين نلاحظ الامكان في العلاقة بين شيئين، بنحو علاقة الحال والمستقبل، نرى ان هذا الحال، توجد له رابطة امكانية مع فرد معين في المستقبل، فيما تكون الرابطة امتناعية بينه وبين الأفراد الأخرى.[1]

وقد يقال: ما هي نتيجة الفروق التي ذكرناها بين الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي حيث ذكرنا مثلا ان الامكان الاستعدادي قابل للزوال فيما لا يقبل الامكان الذاتي ذلك؟

الجواب:

ان الامكان الذاتي لا يزول لانه منسوب للمفهوم الكلي ولا علاقة له بالفرد،

---

(١) س: هل مثال ذلك، هو النطفة الخاصة بشخص ما؟

ج: نعم، النطفة الخاصة بشخص معين، والتي سيوجد منها انسان محدد، ولا يمكن ان يوجد منها سواه، فهذه النطفة مثلا فيها إمكان وجود زيد فقط، بل حتى التوأم يختص كل واحد منهما بجزء معين من النطفة.

وبما انه منسوب إلى المفهوم الكلي، فلا يبقى معنًى للزوال وعدم الزوال، بينما يقبل الامكان الاستعدادي الزوال باعتباره منسوبا إلى شيء خاص متغير ومتحول، ولذا يقال: توجد علاقة لهذا الامكان بالمستقبل، وحين يتحقق ذلك في المستقبل يزول هذا الامكان، ولا إشكال في ذلك.[1]

---

(١) س: هل اشتراك الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي، بنحو اشتراك ماهية الشيء ووجوده؟

ج: هكذا تقريبا، بمعنى ان يكون نحو اختلافهما، كنحو اختلاف حكم الوجود مع حكم الماهية، حيث نبين حكم الماهية أولا مع الوجود المطلق، ونسمي ذلك (الامكان الذاتي)، ثم نتدرج إلى القضايا الدقيقة والصغيرة، حيث نلاحظ الرابطة بين الوجودات (بين هذا الوجود الخاص وذلك الوجود المستقبلي)، ونسمي ذلك (الامكان الاستعدادي). وبذلك يرتفع الاشكال الذي ورد في كلمات الشيخ الرئيس.

س: هل هذا الكلام مبني على القول بأصالة الوجود؟

ج: نعم.

س: بناء على القول بأصالة الماهية، لا تبقى النتائج السابقة؟

ج: هذا أحد الأدلة التي استدلوا بها على القول بأصالة الوجود ونفي أصالة الماهية.

س: على أساس القول بتحقق الماهية، لا يصح أن يقال: (ماهية الانسان ممتنعة الوجود بالوجود الواجبي)؟

ج: كلا، بناء على القول بأصالة الماهية، لا معنى للقول بالوجود الواجبي والوجود الامكاني، لأن الوجود يكون مفهوما انتزاعيا. وانما يصح القول بالوجود الوجوبي، والوجود الامكاني، والوجود الجوهري، والوجود العرضي، إن كان الوجود حقيقة أصيلة، بينما تعود كل الأحكام للماهية إذا اعتبرنا الوجود مفهوما انتزاعيا.

س: الا يمكن اثبات هذه المسألة من خلال هذا الطريق، لأنه يقول: عندما نأخذ الماهية بنظر الاعتبار، فهل يمكن أن يكون لهذه الماهية وجود واجبي؟

ج: هذا الكلام يبتني على أساس القول بأصالة الوجود، وتقدم الوجود، بمعنى ان☜

الماهية اذا تحققت (وتحققها يكون بتبع الوجود)، فمن المحال ان يكون هذا التحقق تبعا للوجود الواجبي.

س: ماذا تريدون بقولكم السابق: وبذلك يرتفع الاشكال الذي ورد في كلمات الشيخ؟

ج: المقصود هو: ان الشيخ جعل الامكان مقابل الوجوب والامتناع، وفي عين جعله في مقابل الوجوب والامتناع، فانه أمر حادث وفانٍ وزائل، بينما يلزم ألا يكون الامكان الذاتي كذلك.

ومن المعلوم ان القول بأصالة الوجود لم يرد في كلام ابن سينا، سوى ان برهانه يمكن ان يفسر على هذا النحو.

الامكان الاستعدادي

(٢)

ذكرنا في ذيل البحث السابق ان السؤال عن الامكان الاستعدادي، وهل هو من سنخ الامكان الذاتي، اي انّه في الواقع امكان ذاتي، أو هو معنًى آخر، وان اطلاق لفظ الامكان عليهما بنحو الاشتراك اللفظي؟ هذا السؤال اضطرب الموقف تجاهه حتى في كلمات صدر المتألهين.

نظريتنا الخاصة في الامكان الاستعدادي

كنا قد عرضنا لبلورة نظرية خاصة في تفسير الامكان الاستعدادي، ذكرناها في (أصول الفلسفة)، في مقدمة مقالة (الضرورة والامكان)، حيث ذكرنا انه بناء على القول بأصالة الوجود، لا معنى لامكان الماهية بالشكل الذي فرضه الفلاسفة.

ولكي تتضح هذه المسألة، نحاول بحثها بصورة مفصلة، ببيان كل المقدمات اللازمة لأيضاحها.

* * *

يمكن ان نقسم الأشياء ابتداء بالنحو التالي: حين نلاحظ كل معنًى، وكل مفهوم، فاما ان يكون بنحو يقتضي الوجود، واما بنحو يقتضي العدم، أو بنحو لا يقتضي الوجود ولا يقتضي العدم، إذ يمكن ان يكون موجودا كما يمكن ان

يكـون معدومـا، فـلا اقتضـاء الوجـود بالنسـبة لـه محـال، ولا اقتضـاء العـدم، فالاثنان (الوجود والعدم) ليسا ضروريين له، وليسا محالين، وانما يمكن ان يكون موجودا، كما يمكن ان يكون معدوما.

هذا هو البيان الذي ذكره الفلاسفة، في باب الامكان. اما ما ذكره هؤلاء في باب الضرورة فهو أن الشيء الذي يقتضي الوجود ويستحيل عليه العدم، لا يمكن ان يكون من سنخ الماهيات، ولا يمكن ان تكون له ماهية تقتضي الوجود، وانما لو فرض وجود هذا الشيء في العالم، فلابد ان يكون من سنخ الوجود.

وعلى هذا الأساس قال الشيخ الرئيس وغيره: ان واجب الوجود وجود محض وانّيّة محضة. ويمكن اعتبار هذا القول، بمثابة خطوة نحو القول بأصالة الوجود.

واجب الوجود من سنخ الوجود وممتنع الوجود من سنخ العدم

ذهب الفلاسفة إلى انه: اذا وجدت حقيقة في العالم، يستحيل عليها العدم، فلا يمكن ان تكون هذه الحقيقة هي الماهية، بحيث تقتضي الوجود ويمتنع عليها العدم، وانما لابد ان تكون هذه الحقيقة وجودا محضا.

والأمر نفسه في باب الامتناع (وان لم نعثر على من يقول بذلك، إلاّ ان ذلك هو لازم قولهم)، فالشيء الممتنع الوجود لا يمكن ان يكون ماهية، بحيث تمتنع تلك الماهية عن الوجود، لأن ما لا وجود له لا ماهية له، والشيء الممتنع الوجود، كما أنه ليس له وجود، كذلك لا امكان له، ومن باب أولى، لا ماهية له.

وعلى هذا الأساس، فليس معنى ممتنع الوجود، انه ماهية، وهذه الماهية ممتنعة الوجود، وانما يعنى أولا فرض مفهوم في الذهن، ثم بعد ملاحظة هذا المفهوم، نجد انه من المحال ان تكون حقيقة لمثل هذا المفهوم، وبذلك يرجع ممتنع الوجود إلى العدم، فعندما نتأمل في معنى ممتنع الوجود، نلاحظ ان سنخه سنخ نفس العدم، وليس هو ماهية تقتضي العدم.

بناء على ذلك: ينشأ وجوب الوجود من الوجود وامتناع الوجود من العدم.

الماهية هي منشأ الامكان

بعد ان عرفنّا الامتناع والوجوب، نحاول ان نعرف منشأ الامكان، حيث يقال: ان الامكان ثابت للماهية، فالماهية هي التي لها امكان الوجود وامكان العدم؛ أي انها لا تقتضي الوجود، ولا تقتضي العدم، وانما لا تقتضي احدهما، لأن كليهما أمر ممكن بالنسبة لها.

سلب الامكان عن الماهية بالنظر الدقيق

ما ذكرناه حتى الآن هو مفاد كلام الفلاسفة بشكل صريح، أو ما تتضمنه كلماتهم. اما نحن، فقد ذكرنا في (أصول الفلسفة)، انه بناء على القول بأصالة الوجود، يمكن ان يُسلب حتى الامكان عن الماهية، بالمعنى الذي فسرت به الماهية، بل ان هذا الامكان بالنسبة لها لا معنى له.

وتوضيح ذلك: انه في كل مورد نقول فيه بالامكان، فهو يعني: أنّ هناك شيئا ليس له هذا الشيء، ويمكن ان يكون له: فالطفل مثلا رجل بالامكان، والطفل ليس رجلا بالامكان، اذا توفي قبل ذلك.

وهذا واضح؛ أي ان الطفل ليس رجلا بالفعل، ولكن يمكن ان يكون رجلا وبتعبير آخر: انه ليس رجلا في الواقع، إلا انه يمكن ان يكون رجلا في المستقبل.

وقد ذكرنا في باب الماهية مرارا، كما ذكر ذلك الحكماء أيضا: انه بناء على القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، فان الماهية تخرج من دائرة الفاعلية والمفعولية؛ اي تخرج عن العلية والمعلولية، والجاعلية والمجعولية بالذات، فالجاعل دائما هو الوجود، والمجعول هو الوجود، والعلة وجود، والمعلول وجود.

فالعلية والمعلولية بالحقيقة تتعلق بالوجود، بينما تتعلق بالماهية بالعرض والمجاز، بمعنى انه عندما يكون المجعول هو الوجود، وحيث ان الماهية منتزعة منه، فان المعلول بالذات هو الوجود، فيما تُنسب المعلولية بالعرض والمجاز إلى الماهية، من قبيل وصف الشيء بحال المتعلّق، وان كان وصف الشيء بحال متعلقه يحتاج إلى دقة عقلية فلسفية لفهمه.

المجازات العرفية

هنالك وصف للشيء بحال متعلقه يفهمه العرف، كما في المثال التالي: لو كان سائق يسير بسيارته، ثم توقفت هذه السيارة بسبب عطل اصابها، فان هذا السائق يجيب من يسأله عن سبب وقوفه قائلا: حدث عندي عطل.

وهنا لا يصح الاعتراض على جوابه، كأن يقال: هل انت سيارة، لكي يحدث عندك عطل؟!

لان جوابه واضح، فهو يريد من ذلك ان العطب حدث للسيارة، وليس له شخصيا، ولكنه نسبه إلى نفسه مجازا، لكون السيارة تتعلق به، ولذا يصح له ان ينسب صفة متعلقه إلى نفسه، وهذا المجاز واضح ومفهوم لدى العرف.

المجازات العقلية الدقيقة

هنالك مجازات أخرى دقيقة؛ أي ان الانسان يحتاج إلى عقل دقيق لفهمها. وفيما يلي توضيح لهذه المجازات من خلال هذا المثال:

عندما نقول (الجسم أبيض)، قد يقال: هل الجسم أبيض؟ أم أن البياض أبيض، ويُنسب البياض إلى الجسم، باعتبار ان البياض متعلق به؟

الجواب: هو ان البياض أبيض، وباعتبار ان الجسم مُلابس للبياض، فاننا ننسب له البياض، فنقول: الجسم أبيض. واما في الخارج فالبياض يكون مع الجسم دائما؛ أي لا يمكن ان يوجد البياض بدون جسم.

ولو فرضنا، ان هذا البياض الذي هو عرض في الجسم، انفصل عن الجسم، وصار قائما بذاته، فهل يقال: ان الجسم أبيض، أو البياض ابيض؟

من الواضح هنا انه يقال للبياض ابيض.[1]

---

(١) قال بعض علماء النفس المتأخرين: ان الطفل عندما يطلق على شيء (أبيض)، فهو يعني نفس البياض، لأن الطفل غير قادر في هذه المرحلة على التفكيك بين الجسم والبياض، فعندما يرى (الجسم الأبيض)، فان الجسم والبياض لديه شيء واحد، الابيض والبياض أمر واحد.

اطلاق «الموجود» على الماهية من أدق المجازات العقلية

والمسألة تكون اكثر دقة في باب الماهية والوجود، فالفيلسوف القائل بأصالة الوجود، يمكن ان يقول عن هذا الشيء: إنه (انسان)، كما يقول عنه: إنه (وجود)، فهذا الشيء، إنسان ووجود، في آن واحد، ولكن هل الموجود هو الوجود، والانسان منتزع منه، أم ان الانسان هو الموجود في الواقع، والوجود منتزع منه؟

بناء على القول بأصالة الوجود، الموجود الواقعي هو (الوجود)، ولما كان هذا الوجود، وجودا محدودا، فالذهن ينتزع منه ما يسميه (الانسان).

في ضوء ذلك يكون (الوجود) موجودا بالذات، و(الانسان) موجودا بالعرض، أي هو من قبيل وصف الشيء بحال المتعلق، بالنظر الدقيق، وهو لا يختلف عن المثال السابق، الذي نسب فيه سائق السيارة العطل إلى نفسه، وان كان السائق والسيارة، موجودين مستقلين عن بعضهما، والاضافة بينهما واضحة، وبتعبير آخر: هما جوهران مستقلان بينهما اضافة اعتبارية.

أمّا في مثال (الجسم ابيض) فالجسم والبياض موجودان، لكنهما ليسا جوهرين مستقلين، وانما أحدهما جوهر والآخر عرض، البياض عرض، والجسم جوهر، ولا يمكن ان يوجد العرض بصورة مستقلة عن الجوهر.

إلا انه حين يقال: (الانسان موجود)، فهنا موجود واحد ومفهومان، وواقعية واحدة لا غير؛ أيّ اننا نطلق معنيين على واقعية واحدة، هما: الوجود، والماهية.

وحين نتحرى الدقة هنا، لابد ان ننسب الموجودية للوجود في الواقع، فالشيء الموجود بالذات، هو نفس الوجود، اما الماهية فانها موجودة بالعرض.

نسبة الامكان إلى الماهية مجازية

من المعلوم انّ العلة عندما توجد فانها توجد الوجود، نفس الوجود، كما قرر ذلك القول: وأثر الجعل وجود ارتبط، فيما تكون الماهية تبعا لوجود الموجود، أي هي وجود بالمجاز.

اذن، ماذا يعني امكان الماهية؟ أي هل للماهية امكان وجود واقعي؟ وهل امكان وجودها، بمعنى انّها موجودة من دون أي مجاز؟

الجواب:

كلا، ليس لها امكان كهذا. ومعنى امكان وجود الماهية دائما، هو ان امكانها هذا تابع للوجود، أي امكان الاتصاف المجازي بالوجود، وهو مشابه لاتصاف سائق السيارة بالعطب، الذي هو اتصاف عرضي ومجازي، تبعا للاتصاف الحقيقي للعربة بالعطب.

وكما ان الماهية خارجة عن دائرة الجاعليّة، والمجعولية، كذلك هي خارجة عن دائرة الاتصاف بالموجودية والمعدومية، بمعنى انّ الماهية لا تكون في أي وقت موجودة بالذات، وكذلك لا تكون معدومة بالذات، وانما تنسب الموجودية، والمعدومية إلى الماهية، بنحو عرضي ومجازي.

المعدوم بالذات عدم، والموجود بالذات وجود، والماهية تتصف بالموجودية والمعدومية،تبعا للوجود والعدم.

والقول بأصالة الماهية يعني امكان الماهية؛ أي امكان ان تكون موجودا واقعيا، وامكان ان تكون معدوما واقعيا، فيما نفى القائلون بأصالة الوجود ذلك، حيث قالوا: كيف يمكن للماهية، التي هي في ذاتها لا موجودة ولا معدومة، ان تكون موجودا واقعيا؟!

فالشيء الذي يكون موجودا تنتزع الموجوديّة من حاق ذاته، فيما لا تنتزع الموجودية من حاق ذات الماهية، وهذا أحد الأدلة على اصالة الوجود، ولعله أهم الادلة، حيث قرره السبزواري بقوله:

كيف وبالكون عن استواءِ قد خرجت قاطبة الأشياء

كما ذكر ملا صدرا هذا الكلام في باب أصالة الوجود، وقد تنبهوا إلى انّ هذا الكلام يغير نظريتهم في باب المواد الثلاث.

وقد أشرنا غير مرة إلى ان ملا صدرا، لم يذكر النتيجة التي يمكن استنتاجها من ابحاثه، في مواضع عديدة، ومن تلك النتائج التي لم يذكرها: انه لا معنى لامكان الماهية، بحسب ما يقرره القائلون بأصالة الماهية، بناء على القول بأصالة الوجود، لأن نسبة الموجوديّة للماهية، هي نسبة بالعرض والمجاز،

فامكان موجوديتها وامكان معدوميتها، هو بمعنى الانتساب المجازي.

حلّ مسألة الامكان الاستعدادي

بعد البيان السابق، الذي اتضح لنا من خلاله معنًى آخر للإمكان الذاتي (حيث كنا نعده أمرا أصيلا، والآن عرفنا انه شبح يتبع الوجود)، فان من السهل حل مسألة الامكان الاستعدادي، وعلاقته بالامكان الذاتي.

في الامكان الاستعدادي، لا تكون الماهية هي الشيء الذي ننسب له الامكان، لأن الامكان المنسوب إلى الماهية هو الامكان الذاتي، عندما تجعل الماهية في طرف، والوجود في طرف آخر.

بينما يكون البحث أساسا في الامكان الاستعدادي حول موجود عيني، وليس حول صرف الماهية الكلي الملحوظ في الذهن، بحيث يقال: (الانسان موجود)، ثم يقال: الانسان ممكن الوجود. وانما البحث حول الامور العينية، من أمثال: نطفة الانسان، التي فيها استعداد الانسانية، فالانسان له إمكان وجود في هذه النطفة بالخصوص، وهنا لم نلاحظ الماهية بما هي، بل الماهية بقيد الوجود؛ أي ان الملحوظ هو شيء عيني واقعي، فالوجود له مدخلية هنا، وهذا يعني انّ امكان الشيء الفلاني في هذا الوجود وهذا الموجود.

ففي هذا الطفل مثلا، يوجد امكان الرجل، وهذا الامكان امكان واقعي، لان هذا الموجود، هذا الطفل، سيصير رجلا في الواقع، وهذا الكلام لا مجاز فيه، إذ ان نسبة الرجولة إلى هذا الطفل ليست بالعرض والمجاز، لأن الطفل يعني هذا الشيء الموجود، وهنا لم نعتبر الماهية المحضة، وانما اعتبرنا الماهية، بقيد الوجود، وفي الماهية بقيد الوجود، يكون الامكان بنفس المعنى الذي نسبه القدماء للماهية، وبناء على القول بأصالة الوجود اتضح ان هذا الكلام غير صحيح.

اذن، الامكان الاستعدادي عين الامكان الذاتي، بحسب ما فرضه القدماء من معنى الماهية، والذي اتضح عدم صحته، فيما يكون الامكان الاستعدادي غير الامكان الذاتي، في ضوء البيان الذي ذكرناه، إذ اتضح ان الامكان الذاتي الواقعي هو امكان الاتصاف بالوجود بالعرض.

بيان آخر في نحو اتصاف الوجود والماهية بأحكام الوجود

فيما يلي بيان آخر، لتوضيح هذه المسألة بصورة افضل، وهذا البيان هو:

يقال ان الموضوع أحيانا، لا يحتاج شيئا سوى ذاته لكي يتصف بالمحمول، فيما يكون محتاجا في أحيان أخرى، حيث يحتاج إلى الحيثية التعليلية (أي يحتاج إلى علة فقط)، وقد يحتاج إلى حيثية تقييديّة، مضافا إلى الحيثيّة التعليلية.

الحيثية التعليليّة والحيثية التقييدية

نحاول ان نوضح هذين المصطلحين، من خلال هذا المثال: لو فرضنا انّ (أ)، يراد له ان يتصف بـ (ب)، أي انه لا يتصف الآن بـ (ب) فعلا، فهو تارة يحتاج إلى حيثية تعليلية، بمعنى انه يحتاج إلى علة تجعله يتصف بالوصف (ب)، وتارة يحتاج إلى حيثية أخرى بالاضافة إلى الحيثية التعليلية التي هي العلة (جـ)، وهذه الحيثية الاخرى هي (د) التي تكون بعنوان الحيثية التقييدية، إذ إن (أ) بالاضافة إلى احتياجه إلى (جـ) لكي يتصف بـ (ب)، يحتاج إلى (د) وهي الحيثية التقييدية، لأن (أ) لا يمكنه ان يتصف بـ (ب) بدون شائبة مجازية، مثل السائق الذي لا يمكن ان يتصف بالعطب بدون واسطة.

فـ (أ) اذاً لكي يتصف بـ (ب) يحتاج إلى شيئين:

١ـ العلة، التي هي بعنوان: الحيثية التعليلية.

٢ـ الأمر الآخر الذي لابد من وجوده، لكي يكون (أ) متصفا بـ (ب)، ويكون هذا الاتصاف اتصافا واقعيا وبدون مجاز، هو ان يكون لـ (أ) نوع اتحاد بـ (د)، وبواسطة قربه واتحاده بـ (د)، وبما أنّ (د) متصف بـ (ب)، فيكون اتصاف (أ) بـ (ب)، من خلال اتحاده بـ (د)، الذي هو متصف بـ (ب).

فـ (أ) يتصف بـ (ب)، لأنه متحد مع شيء يتصف بـ (ب)، أي اننّا نسري هنا حكم أحد المتحدين إلى الآخر، وهذا الحكم في الواقع ليس لـ (أ)، وانما هو لـ (د)، ونحن نسري حكم (د)، وهو اتصافه بـ (ب) إلى (أ)، الذي هو متحد معه.

ومثال ذلك: لو كان هناك انسان فيلسوف وطبيب في آن واحد، كابن سينا، فاذا نسبنا التطبيب إلى الفيلسوف نقول: الفيلسوف يُعالج، وهذا يحتاج إلى حيثية تعليلية وحيثية تقييدية؛ اي انه يحتاج إلى شيئين، هما:

١ـ الحاجة إلى العلة، لوصف ابن سينا بانه يعالج، لأن ابن سينا حين كان طفلا، لم يكن عالما بأصول الطب، فلابد من علة لكي يكون طبيبا ويتمكن من المعالجة.

فلابد اذا من علل حتى يكون قادرا على العلاج، لأنه لم يولد من بطن أمه طبيبا، وانما تظافرت مجموعة علل مدرسية وتجريبية جعلت منه ذلك.

٢ـ لابد من كونه طبيبا، لكي تصح نسبة المعالجة لابن سينا الطبيب أولا وبالذات، ثم تنسب المعالجة بنحو عرضي ومجازي لابن سينا الفيلسوف، إذ انّه يقوم بالمعالجة من حيث هو طبيب، لا من حيث هو فيلسوف.

فاذا قيل: الفيلسوف يعالج، تكون هذه النسبة صحيحة، ولكن اذا لاحظناها بدقة، فسنجد انها نسبة مجازية، وذلك باعتبار انّ ابن سينا طبيب وفيلسوف في آنٍ واحد، وبما انه طبيب، فهو يعالج، ولذا تصح نسبة العلاج لابن سينا الفيلسوف، على أساس تسرية حكم أحد المتحدين إلى الآخر، فصفة العلاج لابد ان تنسب أولا وبالذات لابن سينا الطبيب، ثم تنسب إلى ابن سينا الفيلسوف.

الحيثية التقييدية

اذا نسبنا المعالجة لابن سينا الفيلسوف، فانه بالاضافة إلى الحاجة إلى العلل التي تصحح هذه النسبة، لابد ان تكون الحيثيتان (الفيلسوف والطبيب) متحدتين في شخص واحد، وحينئذ يمكن ان نسري حكم أحد المتحدين إلى الآخر.

وبناء على ذلك، اذا قيل: ـ الفيلسوف يعالج ـ ، فانه بالاضافة إلى العلل التي أصبح بسببها ابن سينا طبيبا (يعالج)، هناك حيثية أخرى هي الحيثية التقييدية. إذ تكون تلك العلل السبب في ان يصير ابن سينا طبيبا، فاذا صار طبيبا، فانه يتولى علاج الآخرين، وباعتبار انّه فيلسوف، فان هذا الفيلسوف يعالج، ولذلك يقال: ـ الفيلسوف يُعالج ـ .

وعندما نلاحظ هذه القضية بدقة، نرى ان ابن سينا الفيلسوف يعالج بما هو طبيب لا بما هو فيلسوف، ولذا فنحن ننسب له صفة العلاج بما هو طبيب، ولا يصح ان ننسبها له بما هو فيلسوف، وهذه هي الحيثية التقييدية.[1]

بواسطة الحيثية التقييدية يمكن ان ننسب أحكام الوجود إلى الماهية

في باب الوجود والماهية، يمكن ان ننسب حكم أحد المتحدين إلى الآخر، وان كان ذلك بالمعنى الفلسفي الدقيق، إذ يمكن نسبة أحكام الوجود، أي احكامه أولا وبالذات بدون الحيثية التقييدية إلى الماهية، كما نسبنا حكم العلاج الذي يخص الطبيب، إلى الفيلسوف، باعتبار اتحاد الفيلسوف والطبيب في شخص واحد. وباعتبار اتحادالماهية والوجود، حيث يكون الشيء الواحد مصداقا للوجود ومصداقا للماهية معا، وهذا معنى القول:

الوجود موجود بالذات، والماهية موجودة بالعرض، أو:

الوجود معلول بالذات، والماهية معلولة بالعرض، أو:

الوجود مجعول بالذات، والماهية مجعولة بالعرض.

---

(١) س: هل تعني الحيثية التقييدية (بما انه) يعمل كذا؟

ج: نعم، هي تعني (بما انه يعمل شيئا آخر)، وبعبارة اخرى: الحيثية التقييدية هي (بما انه متحد مع الموصوف الواقعي فان له نفس الوصف)، ومثال ذلك في حياتنا اليومية: اعتبار الامة كالفرد الواحد، فان لكل فرد في الأمة حسابه المستقل، ولكل حكمه، فاذا عمل زيد عملا ما لا تصح نسبة ذلك العمل لبكر، ولكن أحيانا تصح نسبة أعمال بعض الأفراد إلى الأمة بمجموعها، كما في المسابقات الرياضية، حيث يقال: فازت ايران بكأس آسيا،، أو خسرت كأس آسيا.

مع العلم بأن الذي أحرز الفوز أو خسر، هو فريق يتألف من عدة أفراد، ولكن باعتبار اتحاد الفريق بالأمة، أعطي حكم الفريق (الذي هو مجموعة افراد متحدين بالأمة) إلى الأمة. تلك هي الحيثية التقييدية.

معنى الامكان الذاتي في مورد الماهية

بناء على ما تقدم اتضح ان معنى الامكان في الماهية، ليس اتصاف الماهية بالامكان أولا وبالذات، وانما اتصاف الماهية بالامكان تبعا للوجود.

فاذا قلنا: ان الماهية يمكن ان تكون موجودة، فهل يعني ذلك أنها يمكن ان تكون موجودة بدون حيثية تقييدية، أي بدون شائبة مجازية؟

الجواب: كلا، فان مثل هذا الأمر محال، لأن هذا يعني انّه يمكن ان تكون الماهية أصيلة (يمكن ان تكون موجودة)، في حين انّ الماهية تكون موجودة في ظل الوجود، وبتعبير آخر: يمكن ان تكون الماهية موجودة تبعا للوجود، أي يمكن ان نسري حكم الوجود إلى الماهية، ولذا فان استعمال الامكان في باب الماهية يكون بهذا المعنى.

اما في باب الامكان الاستعدادي، فلا نلاحظ الماهية الكلية، لأن هذه الماهية ليس لها الامكان الاستعدادي، والامكان الاستعدادي ينسب إلى الموجود باعتبار سوابقه، وباعتبار علاقاته، وبواسطة وضعه الخاص، فنقول: هذا الموجود ذو امكان استعدادي الآن، وان لم يكن له ذلك بالأمس، ولن يكون له في الغد.

بينما يكون معنى الامكان في مورد الماهية، بالمعنى الكلي، وهذا المعنى الكلي ينسب للماهية منذ الأزل حتى الأبد. فحين يقال مثلا: ان في هذا الشيء امكان وجود الشيء الفلاني، بما لم يكن لهذا الشيء ذلك الامكان في السنة الماضية، ثم تحقق له ذلك في هذه السنة، وبعد ذلك يُسلب منه الامكان في سنة لاحقة، إذ بعد ان يتحول إلى الشيء المستعد له، فانه يفقد ذلك الامكان، ومن المحال ان يكون له امكان كهذا.

الفرق بين الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي

وعلى هذا الاساس فان الفرق بين الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي، يتمثل في جهتين:

١ـ بناء على القول بأصالة الوجود (والتي هي القول الصحيح، وكل ما

سواها خطأ)، فان نسبة الامكان الذاتي إلى الماهية تكون بالعرض والمجاز، اي بالحيثية التقييدية.

فاذا قيل: الماهية ممكنة الوجود، فذلك يعني: امكان الموجودية لها بالعرض، بمعنى: امكان الاتصاف بالموجودية تبعا للوجود، وذلك لاننا نسري حكم الوجود (المتّصف بالموجودية) إلى الماهية المتحدة معه، وهذا هو معنى امكان وجود الماهية.

فيما لا يكون الأمر كذلك في الامكان الاستعدادي، فحين يقال: ان هذه المادة الخارجية فيها استعداد الشيء الفلاني، أو يقال: هذا الشيء له امكان الوجود في تلك المادة. فان هذا الامكان امكان واقعي، والشيء المذكور هنا ليس الماهية وانما هو أمر موجود، وهنا يكون الموجود المستقبلي، له امكان وجود في الموجود الحاضر، وهذا الامكان امكان واقعي وليس امكانا بالعرض والمجاز.

٢ـ يمكن نسبة الامكان الذاتي للماهية من حيث هي مفهوم كلي، بينما لا يمكن نسبة الامكان الاستعدادي لأي مفهوم كلي في أي وقت من الأوقات، وانما ننسب الامكان الاستعدادي إلى فرد خاص دائما، وكل فرد له حكم خاص به، حيث يكون له في بعض الأحيان هذا الامكان، فيما لا يكون له هذا الامكان في أحيان أخرى.[١]

---

(١) س: اذا قيل: من الممكن ان يصل الانسان إلى المريخ عام ألفين؟

ج: حين ذكرت (الانسان) هنا، فانك تريد في الواقع بعض أفراد الانسان، وليس الانسان الكلي. وسيأتي في باب اعتبارات الماهية، انه إذا لاحظنا الانسان، فتارة يكون الملحوظ طبيعة الانسان، واخرى بعض أفراد الانسان. فعندما نقول: الانسان ممكن الوجود، يكون المقصود بالانسان هنا هو طبيعة الانسان الشاملة لكل أفراد الانسان الممكنة الوجود، ولكن في بعض الأحيان، ننسب أمرا ما إلى الكلي، باعتبار بعض أفراده، فعندما نقول: من الممكن ان يصل الانسان إلى المريخ عام ألفين، فالمقصود هو: ان هذا الحكم ثابت لبعض أفراد الانسان الكلي.

القسم الثاني

المعرفة

المعرفة

(١)

النظريات المختلفة في المعرفة

العلاقة بين الذهن والخارج من المسائل المهمة، التي بحثت في الفلسفة منذ القدم تحت عنوان (المعرفة)، وقد تبلورت نظريات عديدة ومختلفة، في تفسير حقيقة المعرفة، منها نظريات ساذجة، فيما تقابلها اخرى متينة ومحكمة.

وفيما يلي بيان لبعض تلك النظريات:

١ـ النظرية الأولى: نظرية جون لوك، وجميع الماديين

تقول هذه النظرية، بان كل المفاهيم والمعاني التي في ذهن الانسان، انما ترد إلى الذهن من الخارج، فذهن الانسان دوره كدور آلة التصوير، التي تنعكس عليها الصور الخارجية، إلا ان آلة التصوير تلتقط الصور من خلال عدستها فقط، بينما الذهن البشري له طرق متعددة لالتقاط الصور، وهذه الطرق هي الحواس، التي تتصل بالعالم الخارجي.

وليس للذهن دور بعد ذلك سوى التجزئة، والتركيب، والتجريد، والتعميم.

وعلى هذا الأساس تكون الصور في الذهن على نوعين:

١ـ الصور الواردة إلى الذهن، بشكل مباشر من الخارج، ولم يجر عليها الذهن أي تغيير، وانما يحتفظ بها كما هي.

٢ـ الصور الواردة إلى الذهن، بشكل مباشر من الخارج، ثم يجري عليها الذهن التجزئة، والتركيب، أو يتجاوز ذلك إلى التجريد والتعميم.

ولا يوجد في الذهن سوى هذين النوعين من الصور، وهذا هو ما قصده جون لوك بقوله: لا وجود لشيء في العقل إن لم يكن لذلك الشيء وجود سابق في الحس. هذه هي النظرية التي تبناها الماديون بعد ذلك.

٢ـ النظرية الثانية: نظرية دافيد هيوم

تذهب هذه النظرية إلى ان الصور المعتبرة في الذهن، هي ما يرد إلى الذهن من خلال الحواس، ويمكن ان نجد في هذه النظرية إشارة إلى قبول الصور الأخرى التي لا ترد من خلال الحواس، إلّا انها لا تعتبرها ذات قيمة، وبعبارة اخرى: ان هذه النظرية في الواقع لا تحصر ما في الذهن بالحواس فقط، وانما يضم الذهن خليطا من الصور الواردة عن طريق الحواس وغيرها، ولكنها لا تهتم بالصور الأخرى (غير الواردة من خلال الحواس)، وانما تهتم فقط بالصور الواردة بواسطة الحواس.

٣ـ النظرية الثالثة: نظرية كانت

تقسم هذه النظرية ابتداء المعاني والمفاهيم والصور الذهنية إلى مجموعتين:

الأولى: الصور والمعاني والمفاهيم التي ترد إلى الذهن مباشرة من الخارج.

الثانية: المعاني والصور الموجودة في العقل والذهن بالفطرة، وليست مكتسبة من الخارج، وليس لها أي ارتباط بالخارج، وهي عبارة عن مجموعة معان ومفاهيم جاهزة، ولو على شكل أمر بالقوة، حيث تكون فطرية، لانها موجودة في الذهن من قبل، وغير مستوردة من الخارج.

وهذه المعاني غير كافية في انتاج المعرفة، وانما تبقى الحاجة قائمة لنوع آخر من المعاني والمفاهيم، التي يستوردها الذهن من الخارج بشكل تدريجي، ومن خلال التركيب والتأليف بين الصور الفطرية وبين الصور المستوردة، ينتج الذهن المعرفة.

* * *

وقد ذكرنا ان النظرية الأولى، تعتبر المعرفة، عبارة عن انعكاس مباشر للخارج في الذهن، وأكبر دور يمكن ان يؤديه الذهن (حسب هذه النظرية)، هو التجريد والتعميم، وان لم يحسن اتباع هذه النظرية تحليل تلك العملية. وهذه هي النظرية التي اتبعها الماديون.

* * *

اما النظرية الثانية فقد أشارت لنوع آخر من المعرفة لم يستورده الذهن من خلال الحواس، ولكنها اعتبرت هذه المعرفة غير صحيحة.

* * *

فيما ذهبت النظرية الثالثة إلى انّ ما يرد إلى الذهن من الخارج، تتشكل منه مادة المعرفة، وليس هو كل المعرفة، فمعرفتنا عن العالم، عبارة عن مجموعة من الادراكات الذهنية، التي تتشكل مادتها من خلال ما يستورده الذهن من الخارج، أما صورتها فتحصل من خلال ما يمتلكه الذهن من صور فطرية. هذه هي نظرية كانت.

اما نوع العلاقة بين الصور الواردة من الخارج، والمعرفة الفطرية في الذهن، التي يسميها كانت (المقولات)، فهي مسألة اخرى مستقلة عن هذه المسألة، وبعبارة اخرى ان كيفية العلاقات بين المقولات الذهنية وبين الصور المستوردة من الخارج، وكيفية اعطاء الذهن الصورة لهذه المواد، لها محل آخر من البحث، وأصل نظرية المعرفة عند كانت هو ما تقدم.

نقد النظرية الثالثة

الاشكال الأساسي الذي تواجهه هذه النظرية هو: كيف يمكن ان تتحقق

المعرفة من ضم الصور التي يكتسبها الذهن من خلال الخارج مع القوالب الفطرية الموجودة في الذهن؟! إذ لو كانت المعرفة، هي انعكاس مباشر للخارج في الذهن، فان المسألة هنا واضحة، لأن المعرفة في الذهن هي صورة مباشرة، لما في الخارج.

اما بناء على ما قاله كانت، في تفسيره للمعرفة، من انها عبارة عما يرد إلى الذهن من الخارج بشكل مباشر، وما هو موجود في الذهن بصورة فطرية، فهنا يثار هذا السؤال وهو: كيف تتحقق المعرفة من هذين النوعين؟

فاذا كانت المعرفة عبارة عن مجموع المادة والصورة، المادة ترد من الخارج، والصورة عبارة عمّا يضيفه الذهن من القوالب الجاهزة لديه لهذه المادة، فكيف يمكن للأمور التي في الذهن، والتي لا علاقة لها بالخارج، ان تكون ملاكا لمعرفة الخارج؟!

إذ ان ما يرتبط بالخارج، حسب قول كانت، هو مادة المعرفة، لا المعرفة، التي هي لديه، نتاج تركيب مادة المعرفة، وصورة المعرفة، في حين ان مفهوم (المعرفة) يعني ان هناك نوع وحدة بين (المعرفة) والخارج، ولو فرضنا انفصال (المعرفة) عن الخارج والواقع، فلن تكون هناك معرفة.

٤ـ النظرية الرابعة: نظرية هيغل

رفعت هذه النظرية الجدار بين الذهن والخارج، كما نفت الاثنينية بينهما، ولذا ذهب هيغل إلى ان الاشكالات في مسألة المعرفة، نشأت من القول باثنينية الذهن والخارج، إذ ان اعتبار الذهن شيئا، والخارج شيئا آخر، أثار عدة أسئلة وإشكالات، ومنها السؤال الذي يقول: هل المعرفة تعني ان ما في الذهن هو انعكاس مباشر للخارج، أم ان الذهن لديه أمور فطرية، وحين يكتسب الصور من الخارج، تتحقق المعرفة من مجموعهما؟

*

الذهن والخارج في نظرية هيغل شيء واحد، وجهان لحقيقة واحدة،

فالذهن نفس الخارج، والخارج نفس الذهن، فلا القول بان ما في الذهن هو انعكاس الصور بشكل مباشر لما في الخارج صحيح (النظرية الأولى)، ولا ان ما في الذهن، هو مجموع ما يرد إلى الذهن مباشرة من الخارج، مع القوالب الفطرية الموجودة قبلا في الذهن، صحيح (النظرية الثالثة).

وانما يتحد في عالم الوجود ما يسمى بالذهن، أوحسب تعبير هيغل (الفكر) مع ما يسمى بالخارج، في شيء واحد، فالفكر وغيره ليسا شيئين، الفكر والمادة ليسا شيئين، الفكر يكون مادة، والمادة تكون فكرا، والفكر عندما ينفصل عن ذاته، يصير مادة، والمادة تعود إلى نفسها، فتتحول إلى فكر في مرحلة الكمال، فهما مرحلتان لحقيقة واحدة، وفي الحقيقة هنا واقعية واحدة تتجلى بشكلين.

وملخص القول ان نظرية المعرفة عند هيغل تقوم على نفي الاثنينية بين العارف والمعروف، والعرفان والمعروف، فالعارف عين المعروف والمعروف عين العارف.[1]

وبناء على ذلك تكون مقولات هيغل، عكس مقولات كانت، حيث اعتبر الأخير مقولاته ذهنية في مقابل العين، بينما تكون مقولات هيغل ذهنية وعينية، لأنه لا فرق لديه بين الذهن والعين.

نقد النظرية الرابعة

الاشكال الأساسي الذي يواجه نظرية هيغل (مع غض النظر عن الاشكالات الأخرى)، هو: مشكلة الخطأ الذهني، فالذهن يخطئ، ولا خطأ في

---

(١) هذا نظير قول العرفاء في باب العرفان، بوحدة العارف والمعروف، وان كان كلام العرفاء في عالم آخر، حيث ذهبوا إلى ان وحدة العارف والمعروف انما تكون من خلال حركة واقعية عينية للعارف. فيما ذهب هيغل إلى ان ذلك يكون من خلال حركة استدلالية ذهنية فلسفية، فذهب إلى انّ العارف والمعروف واحد، والذهن والخارج واحد.

عالم العين، بل لا معنى للخطأ في عالم العين، ولذا يلزم من اتحاد الذهن والعين استحالة الخطأ الذهني، بينما خطأ الذهن من الأمور المسلّمة غير القابلة للإنكار.

وقد حاول هيغل ان يجيب على هذا الاشكال، من خلال ما عبر عنه بمسألة (تكامل الحقيقة)، وبيان ذلك: انّ كل فلسفة في العالم هي حقيقة، لانها تفسير مرحلة من مراحل الواقع، فالفلسفة والواقع يتكاملان جنبا إلى جنب، وبذلك تكون،: فلسفة افلاطون حقيقة، وفلسفة أرسطو حقيقة، لأن نفس الواقع متحول نحو التكامل، وكل فلسفة تمثل مرحلة من مراحل تكامل الواقع، وكلما تكامل الواقع تتكامل الفلسفة كذلك.

* * *

من الواضح ان ما أفاده هيغل لم يحل الاشكال، ولم يقدم تفسيرا صحيحا (في ضوء نظريته) للخطأ الذهني، حيث نلاحظ في زمان واحد، فيلسوفين، أو مذهبين، أو نظريتين، كل واحد منهما يخالف الآخر مائة بالمائة، ومن البديهي حينئذ ان يكون احدهما مخطئا، والآخر مصيبا.

نقد النظرية الأولى (نظرية الماديين)

زعم هؤلاء ان نظريتهم في المعرفة، تمكن من تقديم حل لمشكلة المعرفة، حيث توهموا ان قولهم: (بأن المعرفة ما هي إلاّ انعكاس مباشر في الذهن لما في الخارج، ولا دور للذهن سوى تصوير الخارج كما تفعل آلة التصوير) هو التفسير الصحيح للمعرفة.

ونحاول هنا ان نشير إلى بعض الملاحظات، التي توضح سذاجة هذا التفسير لمسألة المعرفة، التي تتم من خلال عمل الذهن الدقيق والمعقد.

ولعل أبرز ما يرد على أصحاب هذا التفسير، هو انهم لم يفكروا ويبحثوا في هذه المسألة بدقة، كما فعل غيرهم من الفلاسفة الذين قطعوا شوطا مهما في ذلك، وأنجزوا تفسيرات متقدمة على طريق الحل، كما فعل الفيلسوف

(كانت)، فهو وان لم يتمكن من صياغة نظرية متكاملة في المعرفة، إلا انه سار خطوات مهمة في طريق الحل.

وقد نشأ هذا اللون من التفكير لدى كانت، وغيره، ممن بحثوا نظرية المعرفة بعمق، نشأ من انتباههم إلى ان وجود بعض الصور والمعاني والمفاهيم في الذهن، لم ترد من خلال الحواس، من هنا قالوا: ان لم تكن الحواس هي القناة التي وصلت منها المفاهيم إلى الذهن، فمن اين نشأت هذه المفاهيم؟ وبعد ذلك يثار سؤال آخر: كيف تتحقق المعرفة من خلال هذه المفاهيم؟

وعلى أية حال فان بحثهم في هذه المسألة لم ينته إلى نتيجة صحيحة، وان تعمقوا في بحثها، كما لم يكن تفسيرهم ساذجا لمشكلاتها.

بينما لم يفكر الحسيون في مسألة المعرفة بشكل دقيق، حيث قدموا تفسيرا تبسيطيا لهذه المسألة العقلية العميقة، حين زعموا انّ دور الذهن يشبه دور آلة التصوير، ولذا لم يتمكنوا ان يتقدموا خطوة واحدة باتجاه حل المسألة.

وعجزوا عن تحديد مصدر الصور والمعاني الأخرى في الذهن، التي لم ترد بواسطة الحواس، كما واجهوا نفس المشكلة في تفسير التصديقات والاستدلالات، التي في الذهن ولم يستوردها مباشرة من الخارج.

فعمل الذهن ليس دائما مطابقا للخارج، إذ ربما كانت فعالية الذهن بعكس ما يجري في الخارج أحيانا، ومع ذلك تتحقق معرفة صحيحة واقعية (ولعل ذلك مشابه لفعالية العين، حيث ترتسم الصور الخارجية على الشبكية بشكل مقلوب، الاّ ان الانسان يرى الأشياء بشكل صحيح).

ومثال ذلك: لو كان (أ) علة لـ (ب)، و(ب) علة لـ (ج) في الخارج؛ اي ان ما يجري في العالم الخارجي هو انّ (أ) اصل و (ب) فرع، وبعبارة أخرى: ان الوجود العيني لـ (أ) غير متفرع على وجود (ب)، بينما الوجود العيني لـ (ب) فرع وجود (أ).

وهنا نقول: هل يكون الأمر كذلك في المعرفة، أي فيما يجري في الذهن؟

الجواب:

في مقام المعرفة (في الذهن)، قد تكون المسألة مطابقة للواقع، وقد تكون عكس ذلك تماما، إذ ربما نعرف وجود (ب) من خلال معرفتنا بوجود (أ)، وهذا ما يسمى بـ (البرهان اللمي) وهو الاستدلال بالعلة على وجود المعلول، وربما يكون الأمر معكوسا، عندما يكون (أ) مجهولا، و(ب) معلوما لنا فقط، ومن خلال العلم بـ (ب) نعلم بـ (أ)، اي نتعرف على وجود العلة بواسطة معرفتنا بوجود المعلول، ففي مقام الذهن (فيما يتعلق بالمعرفة) يكون العلم بالمعلول علّة للعلم بالعلة، والعلم بعلة المعلول علما بالمعلول، وهو ما يسمى (بالبرهان الإنيّ) الذي يعني الاستدلال بالمعلول على وجود العلة.

* *

لاحظنا في المثال الأول، ان هنالك تطابقا بين العالم الخارجي ومقام الذهن، لأن الوجود العيني لـ (أ) علة للوجود العيني لـ (ب)، وفي مقام المعرفة كان العلم بوجود (أ) علة للعلم بوجود (ب)، ومثال ذلك: اذا شاهدنا نارا تلتهم الحطب، نعلم بوجود الدخان، من خلال علمنا بالنار.

وفي المثال الثاني كان مقام الذهن عكس الواقع، لان الوجود العيني لـ (أ)، هو علة الوجود العيني لـ (ب)، بينما في المعرفة (في الذهن)، كان الأمر بالعكس، حيث العلم بوجود (ب)، علة للعلم بوجود (أ)، كعلمنا بوجود النار، من خلال علمنا بالدخان المنبعث منها.

* *

وبناء على ذلك، نسأل الحسيين: كيف يمكن للذهن ان يقوم بنوعين من الاستدلال، الأول استدلال مطابق للواقع، وهو ما يتمثل بالبرهان اللمّي، والثاني استدلال عكس الواقع، وهو ما يتمثل بالبرهان الإنّي، اي الانتقال من المعلول إلى العلة؟

كما انّ الذهن يتمكن من الانتقال من معلول لآخر، إن كانا معلولين لعلة واحدة، إذ كلما وجدت العلة يوجد المعلولان، فاذا علم الذهن بأحد المعلولين،

فانه يعلم بوجود الآخر، في الوقت الذي قد لا تكون بين المعلولين علاقة مباشرة، ومثال ذلك: اذا كان هناك شيء، يمثل علة للحرارة وعلة للحركة، فحين نلاحظ الحرارة نجزم بالحركة فورا من دون تردد، وحين نلاحظ الحركة نجزم بالحرارة، من دون تردد، مع انه قد لا تكون بينهما علاقة مباشرة، وانما كلاهما يرتبطان بشيء ثالث، هو العلة، وكل واحد منهما يرتبط بالعلة مباشرة.

فالذهن يجعل رابطة مباشرة بينهما، بحيث اذا علم بهذا المعلول (الحرارة)، سيعلم بذلك المعلول (الحركة).

* *

ومن ناحية أخرى يمكن ان يقال: لو أن (أ) كان علة لـ(ب) في الخارج، والعلة دائما متقدمة على المعلول، فاذا كان ما في الذهن، هو انعكاس لما في الخارج، كما تزعم هذه النظرية، فلابد ان يكون العلم بـ (أ) في الذهن علة للعلم بـ (ب) دائما، والعلم بـ (ب) معلولا للعلم بـ (أ)، بينما الأمر ليس كذلك كما تقدم.

* *

تلك هي النظريات التي أنجزتها الفلسفة الغربية، حول مسألة المعرفة، وقد لاحظنا ان هذه الفلسفة لم توفق لحل مشكلة المعرفة، كما ان نظريات المعرفة لدى الفلاسفة الغربيين لم تتجاوز في كليّاتها ما ذكرناه في النظريات السابقة.

٥ـ النظرية الخامسة: نظرية الفلاسفة الاسلاميين

صنّف الفلاسفة الاسلاميون المعاني والمفاهيم إلى ثلاثة أنواع، خلافا لما ذهب إليه الفيلسوف كانت في ذكره لنوعين فقط.

وهذه المفاهيم هي:

١ـ المعاني أو الصور، التي تسمى المعقولات الأولية:

وهي ما يرد إلى الذهن بشكل مباشر، من خلال الحواس، مثل تصوراتنا

عن الألوان، والأحجام، والأشكال، والطعم، والرائحة،... وغيرها، مما يرد إلى الذهن مباشرة، عن طريق الحواس.

هذه هي المعقولات الأولية، والتي اصطلح عليها القدماء من فلاسفتنا (المقولات)، وكذلك أسماها كانت (المقولات).

٢ـ المعقولات الثانية المنطقية:

المعاني أو الصور، التي هي حالات وأعراض لتلك الصور، أي للمعقولات الأولية، إلّا انها حالات واعراض في الذهن فقط، وليس لها أي علاقة بالعالم الخارجي، وبهذا المعنى لا يكون لها ارتباط بأي أمر خارجي، فكما ان لهذا الشيء وجودا عينيا في الخارج، ولهذا الوجود العيني مجموعة أحكام، وصفات، وآثار، وهذه الأحكام والصفات والآثار لا تكون للشيء في الذهن، حيث يكون الشيء في الذهن مجردا منها، ومتصفا بأحكام وآثار ذهنية أخرى، ليس لها علاقة بالخارج، وهذه الأحكام والآثار الذهنية تسمى (المعقولات الثانية المنطقية).

مثال ذلك: حين نتصور الكلية[1]، أي الكلي، وليس الكل، فهو معقول ثانٍ منطقي، وبتعبير آخر: هو صفة ذهنية للوجود الذهني للأشياء في الذهن، كما ان الجزئي كذلك، فالجزئي يعني ما يمتنع صدقه على كثيرين، ونتصور الجنس، أو النوع، وصفة المعرّف، حيث يقال في مبحث التعريف في المنطق: المعرِّف «بكسر الراء» والمعرَّف «بفتح الراء»، وصفة القياس، وصفة الحجة، فكل هذه الصفات هي صفات للأمور الواردة إلى الذهن من الخارج؛ أي هي صفات للوجود الذهني للأشياء، وليس للوجود العيني لها.

* * *

لقد ادعى فلاسفتنا (وما ادعوه صحيح)، ان كل ما يرتبط بالمنطق هو من هذه المقولة، فالكلية مثلا صفة ذهنية لوجود الأشياء في الذهن، والانسان في

---

(١) اعتبر (كانت) هذه (الكلية)، وبعض المفاهيم الأخرى المماثلة لها، من مقولاته.

الذهن كلي، ولكن الانسان في الخارج ليس كليا، لان كليته ترتبط بعالم الذهن، ولذا حين يكون الانسان في الذهن فانه كلي، في حين انه اذا كان في الخارج فهو غير كلي.

اذن، هذه المجموعة من المعاني أمور ذهنية، والقضايا التي يتم تشكيلها من هذه المعاني هي قضايا ذهنية، ولا علاقة لها بالخارج.

وبناء على ذلك لا يقال: الانسان في الخارج كلي، فهذه المعاني والصفات تنفى دائما عن الشيء الخارجي، ولذا يقال: الانسان في الخارج غير كلي، الحيوان في الخارج ليس جنسا، الانسان في الخارج ليس نوعا.

والأمر كذلك في القياس، فمثلا عندما يقال: (سقراط انسان، والانسان حيوان، اذن سقراط حيوان).

فسقراط الذي في الخارج هو انسان ليس هو الصغرى، كما انّ هذا الانسان الذي في الخارج هو حيوان، ليس هو الكبرى، ولكن (سقراط انسان) صغرى بوصفه الذهني، و(الانسان حيوان) كبرى بوصفه الذهني، فالصفتان من صفات الأشياء في عالم الذهن.

المعقولات الثانية المنطقية ذهنية

وعلى هذا الأساس يكون هذا النوع من المعاني والمفاهيم التي تسمى (المعقولات الثانية المنطقية) من مختصات الذهن، إلاّ انّ هذا لا يعني انها نفس المقولات التي ذكرها كانت، لان المقولات الذهنية عند كانت، مستقلة عن الأمور الخارجية، لانه يرى انّ هذه المقولات أمور فطرية وهي موجودة في الذهن من قبل. اما حكماؤنا فقد قالوا انه لا يوجد شيء في الذهن من قبل، ولكن بعد ورود الأشياء من الخارج إلى الذهن، فان الوجود الذهني لتلك الأمور العينية له هذه الصفات، وبعبارة أخرى: هي صفات للوجود الذهني لتلك الأمور العينية في الذهن، فاذا لم يرد الموصوف إلى الذهن فلا تكون له هذه الصفة.

وبتعبير أوضح: ان هذه صفات للأمور العينية، بعد ان يكون لها وجود في

الذهن، وليس لها وجود سابق، ثم انها بعد ورود الصور من الخارج، تتلاقح معها، ومن هذا التلاقح والتمازج، يولد نوعان من المعاني والمفاهيم، وبذلك تتحقق المعرفة (حسب ما ذهب إليه الفيلسوف كانت).

الفرق بين مقولات كانت والمعقولات الثانية المنطقية

من هنا يتضح الفرق بين المعقولات الثانية المنطقية، التي قررها الفلاسفة الاسلاميون، وبين مقولات كانت، فكانت لا يرى انها صفات للأمور الخارجية في الذهن، وانما يعدّها أمورا موجودة في الذهن من قبل، وما يرد إلى الذهن من الخارج، يسكب في هذه القوالب، فهي عنده بمثابة القوالب الجاهزة في الذهن التي تسكب فيها الأمور الواردة من الخارج.

بينما لم يقل فلاسفتنا بان هذه المعاني والمفاهيم، كانت موجود في الذهن، ثم ينضم اليها الشيء بعد وروده من الخارج، كما لو كانت الكلية موجودة في الذهن قبل ان يرد الانسان من الخارج إليه، فينضم الانسان إلى الكلية، ويتشكل منهما معنًى واحد. كلا، فان الأمر ليس كذلك لديهم، وانما ذهبوا إلى انّ المعقولات الأولية، أي الصور المحسوسة التي يستوردها الذهن من الخارج، والتي لا يكون في الذهن أي شيء قبلها، فالذهن خلو محض، الاّ ان للذهن خاصية، وهي: انه بعد ان يأخذ الصور من الخارج، وتستقر فيه، ويكون لها وجود ذهني، فان لازم الوجود الذهني هو مجموعة خواص لها.[1]

---

(١) س: ذكرتم ان المعقولات الأولية، بعد ان تكون في الذهن، يمنحها هذه الخواص، الا يعني ذلك ان هذه الخواص عبارة عن استعداد ذهني؟

ج: كلا، فان هذه الخواص تكون للوجود الذهني، اي لتلك الصور التي اكتسبها الذهن من الخارج.

وبعبارة اخرى: ان للذهن قوة إدراكية، يستطيع من خلالها ان تنعكس فيه الأمور الخارجية العينية، وهذا هو (الوجود الذهني)، ثم تكون بعد ذلك بعض الخواص لهذا الوجود الذهني، ولو لم يكن هذا الوجود لما وجدت تلك الخواص. ☜

إذن لابد من وجود شيء في الذهن، لكي تكون له مثل هذه الخواص. وبهذا

س: ألا يمكن ان نقول: بان هناك شيئا يسمى الذهن يحول الأمور الخارجية إلى ذهنية، وهذا دليل على ان ما يرد إلى الذهن من خلال الحواس، يسكب في القوالب التي في الذهن، وهذا هو ما قاله كانت؟

ج: كلا، فقد ذكرنا فيما سبق، انه لا يوجد شيء في الخارج يسمى الذهن، ما وراء الأمور الذهنية، الم يقل السبزواري في بحث الوجود الذهني: إن نسبة الذهن إلى الامور الذهنية،نظير نسبة الخارج إلى الامور الخارجية، إذ ليس قولنا: هذه الأشياء موجودة في الخارج، إلا تعبيرا صرفا، لأن الخارج هو نفس وجود الأشياء، ولو فرضنا عدم تلك الأشياء، فان الخارج ينتفي.

وكذلك الأمر في قولنا: هذه الأشياء موجودة في الذهن، فان الذهن نفس هذه الأشياء، وعندما لا يكون شيء في الذهن، لا يكون هناك ذهن.

وقد ذكرنا هذه المسألة في كتاب (أصول الفلسفة) حيث قلنا: انّ الانسان فاقد للذهن ابتداء، فاقد للذهن لا الذهنيات، إذ لو لم يكن هناك أمر (ذهني)، لا يوجد الذهن، كما لو فرضنا عالما قبل خلق الأشياء، فانه لا يوجد عالم قبل خلق الأشياء، وكلما ازدادت نسبة الأشياء في الذهن، توسع الذهن، كما يتوسع العالم بخلق اشياء جديدة، إذ كلما خُلِقَ شيء جديد خُلِقَ خارج جديد.

وعلى هذا الأساس، عندما نقول: إن الامور موجودة في الذهن، فان ذلك لا يعني ان هناك شيئين أحدهما الذهن، والآخر الذهنيات، إذ لا يوجد ذهن، وانما توجد قوة إدراكية لها قابلية الإدراك، اي لها قابلية الوجود الذهني، حيث تنعكس عليها الامور الخارجية، وكلما انعكست عليها أشياء أكثر، يتسع الذهن أكثر، وهذا يعني ان حجم الذهن يتناسب تناسبا طرديا مع حجم المعلومات فيه، فالطفل الصغير الذي انعكست في ذهنه صورة واحدة، يكون ذهنه نفس تلك الصورة، بينما يكون حجم ذهن الفيلسوف والعالم بحجم معلوماته.

س: أليس هذا نفس ما قاله كانت؟

ج: كلا.

يتبين التفاوت الكبير بين هذه النظرية ونظرية كانت.(١)

---

(١) س: في ضوء ما ذكرتموه، يكون الاختلاف شاسعا بين النظريتين؟

ج: نعم، هو كذلك.

س: ولكن ألا يمكن نفي مثل هذا الاختلاف، من خلال ملاحظة ما هو مشترك بينهما، حيث اتفقتا على ان الذهن وحده لا ينتج المعرفة، فلولا الحس والتجربة لم تكن هناك معرفة؟

ج: ان قول كانت، بان الذهن، وحده لا ينتج معرفة، صحيح.

س: ليس من المعلوم إنْ كان عمانوئيل كانت، يريد بالقوالب الجاهزة، ما ذكرتموه؟

ج: ان كانت يقصد ما أوضحناه، حيث قال: ان في الذهن فطريات أو أمورا فطرية، إلا ان هذه الفطريات ليست هي المعرفة، وانما تحصل المعرفة من ورود الأمور الحسية والتجريبية إلى هذه القوالب الفطرية، وعلى أية حال فهو يقول بوجود أمور قبلية. بينما لم يقل حكماؤنا بوجود شيء، قبل الصور الحسية الواردة إلى الذهن.

س: لو قلنا باستعداد ادراك الكمية، واستعداد إدراك الكيفية، وغيرها، الا تقترب النظريتان؟

ج: كلا، ليس لكلامنا علاقة بالاستعداد، وعمانوئيل كانت لا يريد ذلك، وانما هو يقول بوجود فطريات في الذهن.

س: حسنا، ألا يمكن ان نقول: انّ المراد هو الاستعداد الفطري؟

ج: كلا، فالاستعداد الفطري لا يحل المشكلة، فالكل يقول بالاستعداد الفطري. وبحسب تعبير كانت، فان المقولات لا وجود لها في الخارج، ولذا فلا معنى للقول انها وردت من الخارج (وهذا صحيح)، إذ لا معنى للقول ان الكلية، والجزئية، والاضافة، والحمل... وأمثالها، انها أُخذت من الخارج (إلى هنا كلامه صحيح). إلا انه لم يقل انها عبارة عن صفات للمعقولات الأولية التي وردت إلى الذهن من الخارج، وانما تخيل: ان لهذه المفاهيم تحققا في الذهن، قبل ورود المعقولات الأولية اليه، وبعد ان ترد المعقولات الأولية تتكون المعرفة من تركب النوعين.

٣ـ المعقولات الثانية الفلسفية:

المعاني والصور التي يقال عنها (الامور الاعتبارية) بحسب اصطلاح هذا المبحث، وقد تسمى (المعقولات الثانية الفلسفية)، وهي غير المعقولات الأولية؛ أي هي غير الأموز الحسية والتجريبية التي هي عبارة عن صور الأمور الموجودة في عالم الخارج، التي وردت إلى الذهن من خلال الحواس مباشرة، كما انها غير المعقولات الثانية المنطقية، التي هي حالات ذهنية بحتة لوجود الأشياء في الذهن، والتي لا تحكي عن الخارج، وانما تحكي عن نفس الذهن.

وهذا النوع من المعاني (النوع الثالث)، مع انه لم يؤخذ من الخارج مباشرة، إلاّ انه له نحو حكاية عن الخارج، وتلك هي المسألة الدقيقة والمهمة في نظرية المعرفة، والتي لابد من الإجابة عليها، وهذا النوع من المعاني اصطلحوا عليه (المعقولات الثانية الفلسفية)، و(الوجوب، والامكان، والامتناع) التي مر بحثها سابقا، هي من هذه الطائفة من المعاني.

المعرفة

(٢)

نظرية الحكماء المسلمين في المعرفة

تقدم في البحث السابق عرض سريع للنظريات، التي تبلورت في الفلسفة الغربية حول مسألة المعرفة، ثم استعرضنا بصورة موجزة نظرية الفلاسفة الاسلاميين في المعرفة، وسنحاول هنا تقديم عرض تفصيلي لهذه النظرية.

ذكرنا ان الحكماء المسلمين، قسموا المعقولات إلى ثلاثة أنواع[1]:

١ـ المعقولات الأولية:

وهي التي تشكل ركيزة أساسية للمعقولات الأخرى، والتي ترد إلى الذهن،

---

(١) المقسم هنا هو المعقولات، لان المعقولات هي محور المعرفة، والمحسوسات أساس المعقولات، والادراك الحسي بحدود مرحلة الادراك الحسي، يسمى (معرفة)، وان كانت معرفة حسية، وهذه المعرفة مشتركة بين الانسان والحيوان، وهي غير المعرفة العلمية والمعرفة العميقة الخاصة بالانسان، ويدور البحث هنا حول المعرفة العلمية، وليس المعرفة الحسية.

من خلال الحواس، وترتكز عليها فعاليات الذهن، فالذهن قبل الاتصال بالخارج، عن طريق الحواس، خالٍ محض، وبالقوة فقط، وبتعبير آخر: الذهن في هذه المرحلة عقل، ولكنه عقل بالقوة، وليس عقلا بالفعل، إذ لا يحتوى على أي صورة لمعقول بالفعل، وقد اصطلحوا على العقل بالقوة هذا (العقل الهيولاني).

وتتشكل المعرفة في الذهن وفق الترتيب التالي:

في بداية الأمر ترد المحسوسات، من خلال الحواس، ثم بعد ذلك ترد إلى الخيال والحافظة، ومن ثمّ تكون صورة عقلانية، أي صورة كلية، وهذه هي المرحلة الأخيرة.

نظرية ابن سينا والطوسي حول المراحل المختلفة للمعرفة

لابن سينا نظرية حول مراحل المعرفة، يمكن اقتناصها من كلماته، وهي أوضح مما افاده نصير الدين الطوسي، وتعرف هذه النظرية بـ (التجريد)، والتفسير السطحي لها يذهب إلى أن: الصورة الخيالية هي نفس الصورة الحسية، بعد تجريدها من بعض الخصوصيات، والصورة العقلية هي نفس الصورة الخيالية، بعد تجريدها من بعض الخصوصيات كذلك، وكأن الصورة الواردة يتصرف فيها الذهن، حيث تتعرض للاختزال والصقل، حتى يؤخذ منها نحو من تعينها، فتصير اصفى واكثر صقلا من ذي قبل، وهذه هي (الصورة الخيالية)، ثم تتعرض نفس هذه الصورة إلى نوع آخر من التصرف، الذي يتمثل بصقلها أكثر، وتلك هي (الصورة العقلية).

وقد ذكر نصير الدين الطوسي وغيره، توضيحا لذلك، ملخصه: ان صورة الكلي في الذهن تتكون بالشكل التالي: توجد أولا صورة أحد الأفراد في الذهن، ثم توجد بعد ذلك صورة فرد آخر، ثم صورة فرد ثالث، .. وهكذا، وفي الذهن تُمحى المشخصات الشخصية للأفراد، بشكل تدريجي، حتى تتحقق في الذهن صورة مجردة عن تلك المشخصات، وتلك هي صورة الكلي، الذي يكون قابلا للانطباق على جميع الأفراد.

ومثال ذلك، ما لو استعملنا ختما يحمل صورة معينة واضحة، فعندما نختم به للمرة الأولى على الورق، تكون الصورة واضحة بكل مشخصاتها، ولكن مستوى الوضوح يكون أقل، اذا استعملنا الختم مرة ثانية، وهكذا يتضاءل الوضوح تدريجيا، كلما استخدمنا الختم مرة جديدة، حتى تمحى أخيرا ملامح الصورة الشخصية كليا.

نظرية صدر المتألهين حول المراحل المختلفة للمعرفة أو الادراك

تعتبر هذه النظرية من ادق النظريات، واكثرها متانة، في تفسير تشكل المعرفة في الذهن، حيث أنجز صدر المتألهين تفسيرا مختلفا عن التفسير الذي تقدم به الفلاسفة الذين سبقوه، كابن سينا والطوسي، في تفسير مراحل المعرفة.

لقد نفى ملا صدرا النظرية السابقة، التي قالت: إن الصورة الحسية ترتقي إلى صورة خيالية، بعد تجردها من مشخصاتها، والصورة الخيالية ترتقي إلى صورة عقلية، بعد تجردها هي الاخرى عن مشخصاتها.

وقال بدلا من ذلك: إن هذه المراحل، تمثل مراتب مختلفة، ولا يمكن لأيّ منها ان تتحول إلى الأخرى، فالصورة الحسية تتحقق في الذهن، بعد ان تتصل الحواس بالخارج العيني، ولا يعني ذلك انّ الخارج انتقل إلى الذهن، بعد ان طرأ عليه بعض التغيير، وانما تم ابداع هذه الصورة في عالم الحس حين اتصلت الحواس بالخارج، وهي صورة مماثلة ومتناسبة مع الخارج، وكذلك الأمر في القوة الخيالية، فعندما تواجه القوة الخيالية الصورة الحسية وتتصل بها، تُبتدع صورة خيالية في عالم الخيال، تتناسب مع هذا العالم، مع بقاء الصورة الحسية على حالها، ثم تبتدع صورة عقلية في العقل، عندما يواجه العقل الصورة الخيالية، تتناسب مع العقل، مع بقاء الصورة الخيالية على حالها.

ونفس العلاقة بين الوجود العيني والصورة الحسية، هي نفسها بين الصورة الحسية والصورة الخيالية؛ أي ان العلاقة بين القوة الخيالية والادراك الحسي،

هي نفس العلاقة بين الادراك الحسي والشيء العيني.

وبتعبير آخر: تبقى الصورة الحسية نفسها، بعد ان يلتقط الخيال من هذه الصورة الحسية صورة أعلى وأرقى تتناسب مع مرتبة وجوده، وكذلك الأمر في الصورة العقلية، فان العقل عندما يواجه الصورة الخيالية، فان هذه الصورة لا يمكن ان ترتقي إلى مرتبة اخرى هي الصورة العقلية، وانما العلاقة بين العقل والصورة الخيالية، هي نفس العلاقة بين الخيال والصورة الحسية، والحس مع العين الخارجية. وهذه المراتب معدة للعقل، لكي يتمكن العقل في مرتبته ودرجته، من ابداع صورة معقولة، تتناسب والقوة العاقلة هذه.

* *

هذا بيان مجمل للنظريتين اللتين قال بهما الحكماء المسلمون، حول المراحل المختلفة للمعرفة والادراك، وكيف تكون الصورة في حالة حسية أولا، ثم في حالة خيالية، وحالة عقلية فيما بعد.

حيث كانت النظرية الأولى منهما هي نظرية (التجريد)، التي قال بها ابن سينا ونصير الدين الطوسي، والنظرية الثانية (التي تقدمت قبل قليل)، هي نظرية (التعالي)، التي قال بها صدر المتألهين.

وقد لاحظنا ان النظريتين تتفقان، على انّ بداية عمل الذهن يبدأ من الحواس، فالصورة الأولى هي الصورة الحسية، التي يكتسبها الذهن من خلال اتصال الحواس بالخارج، ثم الصورة الخيالية، ثم الصورة العقلية.

وعلى هذا الأساس فان المعقولات الأولية، هي أول ما يوجد باعتبارها صورة مباشرة، ومن دون واسطة للعالم الخارجي.

وفي ضوء هذا المعنى تكون صورة العالم الخارجي، عبارة عن هذه المعقولات، وهي صورة عقلانية للأمور العينية، فان الأمور العينية تحصل لها صورة في مرتبة الحس، ثم صورة أخرى في مرتبة الخيال، وبعد ذلك صورة أخرى في مرتبة العقل، وهذه ما تسمى (بالمعقولات الأولية).

والمعقولات الأولية، هي الصور العقلية للأمور العينية، التي تنطبق بنحو ما،

على الامور العينية، وبعبارة أخرى: هي الكلي لهذه الأمور العينية.[1]

---

(١) معنى المعقولات

س: لعل استعمال لفظ (معقولات) غير صحيح هنا؟

ج: انما تسمى (معقولات)، باعتبارها في مرتبة العقل، حيث ذكرنا ان البحث يدور حول المعرفة العقلية، وليس حول المرتبة الحسية والخيالية، فانهما بمثابة المقدمة للبحث في المعرفة العقلية.

س: إذن لابد ان تكون الصورة الحسية في المرتبة الاولى(معقولات)؟

ج: كلا، فان الصور الحسية، عبارة عن مقدمة فقط لحصول المعقولات.

س: لعل لفظ (المعقولات الأولية) فيه مسامحة، ولعل المناسب ان يقال (المدركات الأولية)؟

ج: كلا، لقد ذكرت ان بحثنا لو كان حول المعرفة بالمعنى الأعم من المعرفة، فحينئذ يمكن اعتبار العناصر الحسية، والعناصر الخيالية من عناصر المعرفة، فالحيوان والانسان مثلا يشتركان في معرفة كل منهما لمسكنه والطريق اليه، ومثل هذه المعرفة هي معرفة حسيّة، وهي خارجة عن بحثنا.

أما بحثنا فهو يدور حول المعرفة العلمية، والمعرفة العلمية تساوي الكلية، وما هو مطروح في العالم هو العلم الكلي، وهذا هو بحثنا حول المعقولات.

س: هل المعقولات الأولية كلية؟

ج: المعقول يساوي الكلي، ولا يمكن ان يكون الشيء الجزئي معقولا.

س: ما فهمته من الدروس السابقة، هو انه لدى تصوري هذا القلم في الذهن مثلا، فان هذا القلم يكون من المعقولات الأولية؟

ج: كلا، كلا.

س: أو ان ماهيته من المعقولات الأولية؟

ج: كلا، ان تصور (هذا القلم) هو تصور حسي، وليس تصورا عقليا، لأن التصور العقلي لا يكون ملحوظا فيه (هذا القلم) أو (ذلك القلم).

س: هل يعني ذلك تجريد الصورة أولا؟

ج: نعم، حين تصل الصورة حد الكلية، فتجريد الصورة يعني تحقق المعقول والكلية، و(المعقول) يعني (الكلي)، أي ان المعقول يساوي الكلي.

س: هل ما ذهب اليه الفلاسفة الحسيون كجون لوك، في تفسير المعرفة، هو المعرفة الحسية، وان مرادهم من عدم مطابقة معرفة الانسان للواقع، هو المعرفة الحسية.

ج: كلا، مقصودهم هو المعرفة العلمية، إلا انّهم اعتبروا التفاوت محدودا بين المعرفة العلمية والمعرفة الحسية، حيث لم يتجاوز الاختلاف بينهما عندهم التجريد والتعميم، لأنهم لم يُنكروا التجريد والتعميم.

لقد نفى الحسيون الدور الكبير الذي يتولاه العقل، فاقتصر دوره لديهم بالتصرفات المحدودة في اطار المحسوسات، كالتجزئة والتركيب، أو التجريد والتعميم.

وعلى أية حال فانهم يقصدون المعرفة العلمية، وليس المعرفة الحسية الخاصة بالحيوانات والأطفال.

س: ليس للحيوانات والاطفال اطلاع على معارفهم، بخلاف الإنسان؟

ج: مسألة معارف الانسان مسألة أخرى، اما معارف الحيوان فانها نوع من أنواع المعرفة.

س: ان لم تكن المعارف الحسية مطابقة للواقع، فما هي قيمة المعارف العقلية؟

ج: هل تعني ما ذهب اليه البعض، من عدم انطباق المعرفة الحسية والمعقولات الأولية مع العالم الخارجي؟ وبعبارة اخرى: إن سؤالكم يرتبط بمسألة الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية، فعندما يحس الانسان بشيء من الأشياء الخارجية، مثل: هذا اللون، وهذه الرائحة، وهذا الطعم... وغيرها، فإنه ينسب هذه الأشياء إلى العالم الخارجي.

بينما لم ينسب أولئك هذه المحسوسات إلى العالم الخارجي، بل لم يعترفوا بوجودها، ولم يعترفوا بان الذهن مرآة للعالم الخارجي في هذه المرحلة. وانما نسبوا الكيفيات الأولية إلى العالم الخارجي، واما الكيفيات الثانوية فقد نسبوها إلى ابداع الذهن. أتعني ذلك؟

س: نعم، فان العوارض المادية، كالهواء، والأشياء الأخرى الموجودة، تؤثر على إدراكنا

﴿ للخارج، ولذا لا يمكن ان نعرف الخارج كما هو. وعلى هذا الأساس لا تكون المعرفة الحسية مطابقة للواقع، وكذا لا تكون المعرفة الخيالية المتفرعة عنها مطابقة للواقع، وهكذا فان المعرفة العقلية التي تحصل بعد المعرفة الخيالية لا تطابق الواقع.

ج: حسنا، تلك مسألة اخرى غير المسألة التي بين أيدينا، وهي مسألة مهمة جدا، ولكي يتضح الامر اكثر نستذكر شيئا مما قلناه في باب الوجوب الذهني. فقد ذكرنا آنذاك مسألة انكار المعرفة بشكل كلي، وهي من المسائل المهمة، التي اتسع البحث حولها في هذا العصر اكثر من العصور القديمة حيث أنكر بعضهم المعرفة، ونفى قيمتها النظرية، وقالوا: ان كل المعارف ليس لها سوى قيمة عملية وفنية، وقد اشار راسل إلى هذا في كتابه (الرؤية العلمية للعالم) قائلا: ان من عجائب العلم في عصرنا، ازدياد قدرته الفنية، وقيمته العملية والفنية، وتراجع قيمته النظرية، وهذا يعني عجز العلم في مجال كشف الواقع، بل تردده في وجود العالم الخارجي.

اذن، بماذا يمكن ان يجيب أولئك على ما إذا كان العالم الخارجي موجودا أم لا؟

ما هو جواب الفلاسفة على هذا السؤال؟

قالوا: من المحتمل ان يكون العالم الخارجي موجودا، كما ان راسل نفسه إذا أراد الجواب على أساس تفكيره الفلسفي سيقول: إنه من المحتمل ان يكون العالم الخارجي موجودا.

وحتى هذا القدر لا يمكن ان يقال هنا، إذ هل يستطيع العلم ان يثبت: أن الهواء الموجود في الخارج، والذي دلتنا عليه الحواس، هو شيء موجود، أم أن ما هو موجود غير ما دلتنا عليه الحواس، وهو مغاير تماما لتصوراتنا؟

تلك اذا مسألة أخرى، بحثناها في باب الوجود الذهني. وما نحن فيه هو التعرف على نظريات القائلين بالمعرفة، وتفسير كل واحد منهم لها، أي ان بحثنا هنا يتفرع على القول بوجود قيمة للمعرفة.

وبناء على ذلك تنوعت مواقف القائلين بقيمة المعرفة، فالماديون مثلا ذهبوا إلى ان الذهن أشبه شيء بالمرآة إزاء الخارج، فكل شيء في الخارج ينعكس على الذهن.

وبهذا يتضح ان سؤالكم يرتبط بأصل المعرفة، في حين اننا نبحث مرحلة متفرعة على﴾

* * *

من هنا يتضح، ان فلاسفتنا ذهبوا إلى ان معقولاتنا الأولى، هي المعقولات الأولية، أي المعقولات المسبوقة بالمحسوسات.[1]

وهذه المعقولات معانٍ كلية حصلت جزئياتها في الخيال، وكانت قبل ذلك في الحس، وقبل الحس هيَ أفراد موجودة في عالم العين، ومن خلال اتصال الحواس بالعين حصلت لها صورة حسية.

٢ـ المعقولات الثانية المنطقية

وهي مجموعة من العناصر المعقولة الذهنية الموجودة في ذهن كل انسان، ولها دور مهم في المعرفة، وهي غير مسبوقة بالمحسوسات، وبتعبير آخر: ان هذه المعقولات لم تؤخذ من الخارج، وليس لها مصداق في الخارج، فهي ذهنية محضة، وظرف وجودها الذهن فقط.

ولا يعني كونها ذهنية انها منفصلة عن المعقولات الأولية، وانما هذه المعقولات عبارة عن حالات ذهنية للمعقولات الأولية؛ أي ان المعقولات الأولية بعد ان ترد إلى الذهن ويكون لها وجود فيه، تتحقق لها مجموعة أوصاف ذهنية، وهذه الأوصاف الذهنية للمعقولات الأولية هي ما يسمى بالمعقولات الثانية المنطقية.

القول بالمعرفة، حيث ذكرنا النظريات التي تفسر المعرفة، وتحلل العناصر التي تتكون منها، وما اذا كانت كل تلك العناصر محسوسة، أم انها جميعا معقولة، أم انها مركبة منهما؟ وما هو مصدر المحسوس، وما هو مصدر المعقول؟

(١) س: هل يصح القول: ان (المعقولات الأولية) بلا واسطة، أي مسبوقة بالمحسوسات؟

ج: يصح القول بلا واسطة، وهو تعبير حسن، كما ان كلمة (مسبوق) تعطي نفس المعنى.

الفرق بين المعقولات الثانية المنطقية والمعقولات الأولية

بناء على ما تقدم، يمكن استخلاص الفروق الثلاثة التالية بين المعقولات الثانية المنطقية والمعقولات الأولية:

١ـ المعقولات الثانية المنطقية لم تؤخذ من الخارج، بخلاف المعقولات الأولية.

٢ـ ليس للمعقولات الثانية المنطقية مصداق في الخارج؛ أي انها في الخارج غير موجودة، ومصداقها في نفس الذهن، بخلاف المعقولات الأولية.

٣ـ المعقولات الثانية المنطقية غير مستقلة عن المعقولات الأولية، بينما كل معقول أولي مستقل عن غيره، فالانسان معقول على حده، والشجر معقول آخر، والجدار معقول ثالث، ... وهكذا.

اما المعقولات الثانية المنطقية، فهي عبارة عن حالات ذهنية للمعقولات الأولية، ووجودها في الذهن، أي ان ظرفها الوحيد هو الذهن.

وكل المعاني والمفاهيم المنطقية هي من هذا النوع، فالمنطق هو علم (المعرفة)، بل هو علم (علم المعرفة).

الكلي والجزئي من المعقولات الثانية المنطقية

من المباحث الأولى في المنطق، هو تقسيم المفهوم إلى كلي وجزئي، فكل مفهوم ومعنًى في الذهن، اما ان يكون قابلا للانطباق على كثيرين، أو غير قابل لذلك. وهاتان حالتان ذهنيتان، فالمفهوم من حيث هو في الذهن، يقبل الانطباق على كثيرين، أو لا يقبل ذلك، فان كان من النوع الأول، يسمى (الكلي)، وان كان من النوع الثاني يسمى (الجزئي).

وقابلية الانطباق هذه صفة للمفهوم في الذهن، وليس هي صفة للشيء في الخارج، فالانسان في الذهن يتصف بالكلية، بمعنى انه قابل للانطباق على امور كثيرة، وما دام الانسان في الذهن، فان له هذه القابلية، بينما لا تكون له مثل هذه القابلية ان كان في الخارج، فالانسان الخارجي غير قابل للصدق على كثيرين، فيما يكون الانسان في الذهن قابلا للصدق على كثيرين.

والأمر كذلك في الجزئي، لأن الجزئي غير المشخص، وان وقع الاشتباه في عبارات البعض، فاعتبروا الجزئي نفس معنى المشخص، بينما الصحيح هو انّ الجزئي غير المشخص، كما انه غير التشخص.

فالتشخص عين الخارج، اما الجزئي بالمصطلح المنطقي فهو صفة للمفهوم، تقابل صفة الكلي، أي هو المفهوم الذي لا يقبل الانطباق على كثيرين.

لأن النسبة بين الجزئي والكلي، هي نسبة العدم والملكة، فالكلي هو ما يقبل الانطباق على كثيرين، والجزئي لا يقبل الانطباق على كثيرين، ولابد ان يكون للشيء (المفهوم) شأنية الانطباق على كثيرين، لكي يقال: إنه يقبل الانطباق على كثيرين، أو لا يقبل.

فاذا لم يكن الشيء من سنخ المعاني والمفاهيم، فلا يصح ان يقال: إنه ينطبق على كثيرين، أو لا ينطبق، ولا معنى للانطباق حينئذ.

وعلى هذا الأساس فالكلية والجزئية، كلتاهما صفة للمعاني والمفاهيم في الذهن فقط، ولذلك يقول البعض: ان ظرف عروض هذه الصفة للموصوف هو الذهن، وظرف اتصاف الموصوف بهذه الصفة هو الذهن، ومعنى انّ ظرف عروض هذه الصفة للموصوف هو الذهن، هو ان الكلية في الذهن عارض لمعروضاتها (مثل الانسان، والحجر)، بخلاف البياض الذي هو عارض للشيء في الخارج، والحرارة التي هي عارض للشيء في الخارج.

وبهذا يتضح ان ظرف اتصاف الموضوع بهذه الصفة (الكلي، أو الجزئي) هو الذهن؛ أي ان هذه الصفة تعرض في الذهن للموضوع، وفي الذهن يكون الموضوع متصفا بهذه الصفة.

ولذلك عندما نلاحظ نسبة العارض للمعروض، فان هذه الصفة تعرض في الذهن واذا لاحظنا نسبة المعروض لهذه الصفة، فانه يتصف بهذه الصفة في الذهن فقط، فالانسان في الذهن كلي، والانسان في الخارج ليس كليا ولا جزئيا، وكذلك الحال بالنسبة للمعاني الأخرى التي من هذا القبيل.

الكليات الخمسة من المعقولات الثانية المنطقية

بعد تقسيم المفهوم إلى كلي وجزئي، ننتقل إلى باب الكليات الخمسة، حيث قسم المناطقة الكلي إلى:

١ـ نوع.

٢ـ جنس.

٣ـ فصل.

٤ـ عرض عام.

٥ـ عرض خاص.

والنوع صفة للمعاني في الذهن، فالانسان في الذهن نوع، والانسان الخارجي ليس نوعا، والحيوان في الذهن جنس، والحيوان الخارجي ليس جنسا، فالانسان في الذهن يتصف بالنوعية، والحيوان في الذهن يتصف بالجنسية، والناطق في الذهن يتصف بالفصلية، والكاتب في الذهن يتصف بالعرض الخاص، والماشي في الذهن يتصف بالعرض العام، وكل هذه الصفات تعرض للمعاني في الذهن.

كل المفاهيم المنطقية في باب القضايا من المعقولات الثانية المنطقية

ننتقل بعد ذلك إلى باب القضايا، لنرى ما اذا كانت القضية أمرا خارجيا أم لا. حين نقول: هذا كتاب أبيض أو أسود، فهل هذه القضية موجودة في الخارج.

الجواب:

لا توجد قضية في الخارج، ولا يوجد شيء من هذا القبيل، إلاّ ان تلك المعاني حين تكون في الذهن، نشكل منها قضية، وبعبارة أخرى: انه عندما يرد الكتاب ولونه إلى الذهن يتم حمل اللون على الكتاب، وحينئذ يتم تشكيل القضية. من هنا تكون القضية حالة عارضة على شيئين: أحدهما بعنوان الموضوع، والثاني بعنوان المحمول، وآخر بعنوان النسبة في ظرف الذهن، والموضوع والمحمول كلاهما في الذهن، إذ لا يوجد في الخارج موضوع ولا

محمول، فالموضوع يقع موضوعا في الذهن، والمحمول يقع محمولا في الذهن أيضا.

كل المفاهيم الأخرى في المنطق من المعقولات الثانية المنطقية

لو لاحظنا بقية المعاني المنطقية في باب البرهان وباب القياس من قبيل: الحجة، البرهان، القياس، الصغرى، الكبرى، النتيجة، وغيرها. نرى انّ هذه كلها صفات ظرفها الذهن، إذ لا نلاحظ صغرى، أو كبرى، وانما الصغرى والكبرى في الذهن فقط.

فحين نقول: زيد انسان، وكل انسان ناطق، اذن زيد ناطق، لا نجد في الخارج الصغرى، أو الكبرى، أو النتيجة، وانما كل هذه المعاني في الذهن فقط، وإلّا فهل العلاقة بين تلك الأمور في الخارج هي علاقة الصغرى والكبرى؟

من الواضح انه ليس هناك علاقة في الخارج، بين زيد والانسان والناطق، وانما هذه العلاقة هي علاقة ذهنية بحتة.

دور المعقولات الثانية المنطقية في معرفة العالم الخارجي

من الملفت للنظر ان هذه المعاني وهذه الصفات، مع كونها مفاهيم ذهنية محضة، فان لها دورا مهما في معرفة العالم الخارجي، فهي في عين انها معان وصفات للمعقولات الأولية في الذهن، وليس لها أي وجود في الخارج، فان لها دورا أساسيا في معرفة الأشياء الخارجية.

ففي الخارج لا توجد قضية، وفي الذهن توجد القضايا، الّا ان نفس هذه القضايا التي في الذهن، هي السبب في معرفة الأشياء في الخارج، كما انّ الصغرى، والكبرى، والنتيجة، غير موجودة في الخارج، وكلها أمور ذهنية، إلّا انها مع ذلك هي السبب في معرفة الخارج، إذ نكتشف العلاقات في العالم الخارجي، من خلال ما يقوم به الذهن من تشكيل الصغرى والكبرى والنتيجة، فنشكل قياسا من خلال معرفتنا السابقة بالعلاقة بين الحد الأوسط والحد

الأصغر في الصغرى، والحد الاوسط والحد الأكبر في الكبرى، وبهذا القياس نستكشف علاقة جديدة في الخارج بين الحد الأصغر والأكبر.[1]

حيث اكتشفنا في البداية، اتحاد (أ مع ب)، كما اكتشفنا بشكل مستقل، اتحاد (ب مع جـ)، وبعد ذلك نرتب هذه المعلومات في عالم الذهن، ومن خلال ذلك نكتشف علاقة جديدة في الخارج، وهذه العلاقة هي اتحاد (أ مع جـ)، ومثال ذلك ما يذكر في الرياضيات في باب المساواة، حيث يقال: الزاوية (أ) تساوي الزاوية (ب)، والزاوية (ب) تساوي الزاوية (جـ)، ثم بعد ان تتوفر هذه المعرفة، تكتشف رابطة جديدة في الخارج من خلال ذلك، وهذه الرابطة هي: انّ الزاوية (أ) تساوي الزاوية (جـ).

وهنا قد يقال: كيف تكون هذه المعاني سببا للكشف عن الحقيقة، تلك الحقيقة التي هي من نوع المعقولات الأولية، مع ان هذه المعاني أمور ذهنية محضة، وليس لها مصداق في الخارج؟

الجواب:

تعتبر هذه المسألة من الألغاز الكبيرة في نظرية المعرفة، التي قدمت لها الفلسفة الاسلامية تفسيرا دقيقا، ويتلخص هذا التفسير بما يلي: لو كانت هذه المعاني (المعقولات الثانية المنطقية)، عناصر مستقلة، وليس لها أي علاقة بالمعقولات الأولية، كما قال كانت، بنفيه للعلاقة بين المقولات الذهنية السابقة

---

(١) س: هل هذه الرابطة، التي تحصل من تشكيل القياس، ذهنية؟

ج: كلا، الرابطة هنا تعني اتحاد الشيئين، وليس نسبة. فالرابطة بهذا المعنى يمكن ان نلاحظها في قولنا: (أ) هو (جـ)، يعني (جـ) هو (أ)، واتحاد (جـ) مع (أ) هو أمر خارجي، وليس ذهنيا.

س: هل الرابطة، بهذا المعنى، من المعقولات الأولية؟

ج: نعم، هي من المعقولات الأولية، وهي معنًى حرفي، ولذا لا بأس بالتعبير بالمعقولات الأولية.

وما يرد من خلال الحواس، لو كان الأمر كذلك، لما أُتيح لنا ان نستعين بهذه المعقولات الذهنية في استكشاف الخارج.

فعندما تكون هذه المعقولات، عبارة عن مجموعة معانٍ فطرية موجودة في الذهن في مرحلة سابقة، وهي قوالب معدة سلفا، وتتداخل مع الصور التي ترد إلى الذهن من الخارج، فتتكون المعرفة بتفاعلهما؛ أي تتشكل المعرفة من امتزاج وتركيب هذين النوعين من المعاني، حين يكون ذلك نصل إلى نفس النتيجة الخاطئة التي انتهى اليها الفيلسوف كانت من قبل، وحينئذ لن تكون هنالك علاقة بين المعرفة وبين الخارج، لأن المعرفة ولدت من تركيب عنصرين، أحدهما ينتمي إلى الخارج (ما ورد من خلال الحواس)، والآخر ينتمي إلى عالم آخر، ولا علاقة له بالخارج (المعاني الفطرية الموجودة في الذهن، أو مقولات كانت).

ولكن التفسير الصحيح هو: ان هذه المعقولات الثانية، هي حالات للمعقولات الأولية الموجودة في الذهن، وليست أمورا مستقلة عنها، ولذلك فهي يمكن ان تكون وسائل للكشف عن العالم الخارجي.

واما المراد بكونها حالات للمعقولات الأولية الموجودة في الذهن، فيعني ان المعقولات الأولية حين تكون في الذهن، فانها لا تتبدل ولا تختلف، الا ان نحو وجودها يختلف، حيث يكون هذا الوجود أوسع في الذهن، وهو الوجود الكلي.

ومثل ذلك انّ الانسان الخارجي، له وجود مادي، وهذا الوجود المادي نفس وجود الماهية للانسان، نفس ماهية الانسان لها وجود، وبعد ان ترد ماهية الانسان إلى الذهن، يكون لها وجود آخر هو الوجود الحسي، وهذا الوجود ذو سعة أكبر، بعد ذلك ترد الماهية إلى الخيال، فتكون أوسع من ذي قبل، كما انها تتسع أكثر حين تصل إلى العقل أخيرا، فتكون نفس الماهية موجودة بوجود وسيع، وبذلك تعني كليتها سعة وجودها.

إذا لاحظنا الانسان في الذهن بصفة الكلية، فهذه الكلية توسع من زاوية ملاحظتنا للانسان فقط، وليست الكلية عنصرا آخر نلاحظه مستقلا عن

الانسان، وبعبارة أخرى: تعني الكلية سعة وجود الانسان في الذهن، وليست هي أمرا آخر إلى جانب الانسان يمتزج معه، كالتحام (السدى) و(اللحمة) في النسيج، فتتكون المعرفة بذلك، لأن المعرفة لا يمكن ان تتحقق من التحام شيء جاء من الخارج، بشيء آخر لا علاقة له بالخارج أصلا. بل انّ نفس الشيء الذي ورد من الخارج، يكون موجودا في الذهن بوجود أوسع وأعلى، ودور الذهن هو ملاحظة هذه الماهية بشكل أوسع.

والذهن يمثل مرحلة أعلى، فمقام الذهن هو مقام النفس، ومقام النفس ومقام الروح أعلى من مقام المادة، إذ ان كل شيء موجود في عالم المادة، موجود في الروح في مقام شامخ، بصورة أوسع، وحين نلاحظ ذلك في عالم العقل، فلا نجد أي شيء آخر بجواره، وانما نجده هو نفسه بشكل أوسع، والكلية هنا هي التي وسعت زاوية نظرنا إلى هذا الشيء.

وكل المعقولات الثانية المنطقية، من هذا القبيل، حيث تؤثر على كيفية لحاظنا للأشياء، فهي تبدل نحو لحاظنا بالنسبة للأمور العينية والخارجية، فعندما نلاحظ الأشياء في مرحلة الحس، لا يمكن ان نشكل منها صغرى، أو كبرى، أو تعريفا، أو نوعا وجنسا وفصلا، إذ لا يمكن ان نحصل على أي معنًى من هذه المعاني في تلك المرحلة، ولكننا اذا لاحظناها في مرحلة العقل، نستطيع ان نلاحظها بشكل أوسع، فنحصل على تلك المعاني، ونحصل على المعرفة.

وعلى هذا الأساس تجاوزت نظرية المعرفة للفلاسفة الاسلاميين، الاشكال الذي أوقع نظرية المعرفة عند كانت في طريق مسدود.

فكانت يدّعي وجود مفاهيم مستقلة في الذهن، هي عبارة عن مجموعة معانٍ ومفاهيم فطرية موجودة في الذهن قبل اتصاله بالخارج، ثم يأخذ الذهن باكتساب الصور الحسية من الخارج، فتتركب بعدها المعرفة من اختلاط وامتزاج هذين النوعين من المعاني. ولكن المعرفة كما بيّنا لا تتشكل بهذه الطريقة، فالمعرفة ليست هذا المركب الذي قاله كانت. وقد تنبه كانت إلى هذه المعاني، فاعتبر هذه المعقولات الثانية جزءا من مقولاته، فنفس الكلية والجزئية

وكل هذه المعاني اعتبرها جزءا من مقولاته، وهو يزعم ان الكلية والجزئية وغيرها عناصر فطرية موجودة في الذهن قبل اتصاله بالخارج.

بينما لاحظنا انه لولا ورود المعقولات الأولية إلى الذهن، فلا تكون في الذهن كلية أو غيرها، ولا تعني الكلية شيئا آخر غير سعة وجود المعقولات الأولية نفسها.

فالكلية ليست سوى ورود المحسوسات الأولية إلى الخيال، ثم إلى العقل، وحينئذ تكون لها سعة وجود في عالم العقل، وسعة الوجود هذه نفس الكلية وليست شيئا آخر.

إذن، الكلية تعود لنحو وجود المعقولات الأولية في الذهن، وليست هي معقولا آخر في عرض هذه المعقولات في الذهن.[1]

---

(١) س: أليست هذه النظرية تبتني على القول بوجود الكلي الطبيعي، وعلى افتراض (الماهية) أي إثباتها، وإلاّ فلا يمكن القول ان (هذه الماهية)، أي الشيء الخارجي، ترد إلى الذهن، ويكون لها وجود آخر، باسم الوجود الحسي، وكذلك ترد (هذه الماهية) إلى عالم الخيال، حيث تكون أوسع، وهكذا تكون (هذه الماهية) أوسع حين ترد إلى الذهن؟

ج: هذا صحيح، وسنحاول ان نذكر بيانا هنا، نحل في ضوئه مسألة الكلي الطبيعي، وملخصه: ان سبب الاشتباه في هذه المسألة دائما، هو التوهم بأن الشيء الموجود في الخارج، موجود مع صفة الكلية. ولذا توهموا بان معنى الكلي الطبيعي، هو ان الانسان الكلي له وجود في الخارج، فتساءلوا: هل للكلي الطبيعي وجود؟ وهل للانسان الكلي وجود في الخارج؟

الجواب: من المحال ان يكون للانسان الكلي وجود في الخارج، لأن الكلية معقول ثان، والمعقولات الثانية من المحال ان توجد في الخارج. اما الانسان فله وجود في الخارج. والحقيقة ان الشيء الذي عبروا عنه بـ (الكلي الطبيعي)، يكون اطلاق لفظ (الكلي) عليه مجازا، والصحيح ان يسمى (الطبيعي) أو (الطبيعة). و(الطبيعي) هو ما ليس كليا ولا جزئيا في ذاته، وهذا المعنى يعبّر عنه بـ(الطبيعي) تارة و(الكلي الطبيعي) ←

*

تارة اخرى، ويراد به ما ليس كليا ولا جزئيا في ذاته. وبناء على ذلك يكون البحث حول (الانسان)، وليس حول (الانسان الكلي). ولكن، هل (الانسان) الذي يكون كليا في ظرف الذهن، له وجود في الخارج أم لا؟

من الواضح انّ الانسان في ظرف الذهن كلي، اما الانسان لا بوصف الكلية، فهو موجود في الخارج.

س: أليس الانسان الموجود في الخارج، لا بقيد الجزئية، لأن الجزئية أمر ذهني؟

ج: وهو كذلك، إذ لا الجزئية ولا الكلية موجودة في الخارج، وما هو موجود هو اللا بشرط، ولذا يناسب كل نحو من أنحاء الماهية، وكل نحو من أنحاء الوجود.

الانسان له وجود في الخارج، وكون (زيد انسان)، لا يعني انّه انسان كلي، كما لا يعني انه انسان جزئي، بل إن معنى (زيد انسان) انّه مصداق الانسان، وتلك هي مسألة الكلي الطبيعي (التي سيأتي تفصيل الكلام فيها لاحقا). إلاّ انّ أغلب الأشخاص وهموا في هذه المسالة، فزعموا انّ الكلي الطبيعي أمر مستقل عن الأفراد، ثم تساءوا: هل للكلي الطبيعي وجود في الخارج؟! في حين ان الكلي الطبيعي بقيد الكليّة لا يمكن ان يكون ذا وجود في الخارج.

في ضوء ما تقدم يتضح، ان الكلي الطبيعي له وجود في الخارج، بالمعنى الذي قاله الحكماء، بل ان وجوده بديهي، لأن المعنى المراد هو (الطبيعي). ولذا يقال: أليس زيد الذي في الخارج انسانا؟ وهل زيد الذي هو فرد الانسان، غير الانسان؟

الجواب:

من المعلوم ان زيدا انسان.

وكذلك الأمر في الحجر: فهل هذا الحجر الموجود هنا، ليس حجرا؟! وهل هو فرد من أفراد الحجر؟ وهل فرد الحجر غير الحجر؟

الجواب:

هو حجر، لأن معنى كونه فرداً للحجر، انه حجر، والأمر كذلك في كل شيء، وبهذا المعنى لا يبقى شك في وجود الكلي الطبيعي في الخارج.

من هنا يتضح ان هناك نوعا آخر من المعقولات، يسمى المعقولات الثانية المنطقية، وهذه المعقولات لها دور مهم في انتاج المعرفة، ويتمثل هذا الدور، في انها بالرغم من عدم ورودها إلى الذهن من الخارج، وليس لها مصداق في الخارج، إلا انها صفات وحالات للمعقولات الأولية الموجودة في الذهن، ومن هذه الجهة هي تساهم في انتاج أثر مهم في المعرفة، يتمثل بتوسيع زاوية لحاظنا للخارج.

٣ـ المعقولات الثانية الفلسفية

هذه المعقولات ليست من قبيل المعقولات الأولية، كما انها ليست من قبيل المعقولات الثانية المنطقية، وانما هي تمثل حالة وسطى بينهما، وقد عبر عنها حكماؤنا تعبيرا دقيقا، حين قالوا: هي معان ومفاهيم، يكون ظرف عروضها على موصوفاتها ومعروضاتها هو الذهن، ولكن ظرف اتصاف معروضاتها بها هو الخارج. على هذا الأساس يكون الاتصاف غير العروض، ولكن ماذا يعني القول: إن ظرف عروض هذه المعقولات هو الذهن؟

المقصود من ان ظرف عروض هذه المعقولات هو الذهن، هو ان هذه المعقولات ليس لها وجود ومصداق مستقل عن وجود المعقولات الأولية، حتى على مستوى العَرَض لهذه المصاديق، أي انها ليست شيئا مستقلا في الخارج، بجنب المعقولات الأولية، أو حالة خارجية موجودة لهذه المعقولات.

ونعني بالوجود المستقل، مثل وجود الانسان في الخارج، ووجود الحجر في الخارج، إذ لكل واحد منهما وجود مستقل عن الآخر.

اما الوجود على شكل حالة للمعقولات الأولية، فهو مثل وجود اللون للانسان الموجود في الخارج، فان لون الانسان ليس هو عين وجود الانسان، وانما هو حالة من حالات الانسان، كما ان قيام الانسان ليس عين ذات الانسان، وانما هو حالة عارضة في الخارج على الانسان، وكذلك حرارة الماء، فالحرارة ليست عين ذات الماء، كما ان الحرارة غير منفصلة عن الماء، وانما هي حالة عارضة على الماء، وهذه الحالة تُضم إلى ذي الحالة.

اما هذه المعاني (المعقولات الثانية الفلسفية) فليست بهذا الشكل، لأنها ليس لها وجود مستقل، وهذا الوجود غير محتاج للأشياء الأخرى، كما انها ليس لها وجود على شكل حالة منضمة للأشياء الموجودة في الخارج. إذن كيف يكون وجودها؟

ماذا يعني القول: ان ظرف اتصاف هذه المعقولات هو الخارج

يكون وجود هذه المعقولات في الخارج على شكل صفة، وهذه الصفة ليس لها وجود غير وجود موضوعها، وهذا الموضوع كما هو مصداق ماهيته، هو أيضا مصداق هذه الصفة، وعلى هذا الاساس يعبر عنها: بـ (المعاني الانتزاعية)، وهي، ان لم تكن جميعها فعلى الأقل أغلبها، يكون نحو وجودها في الخارج من قبيل وجود المعاني الحرفية، التي تتبدل في الذهن إلى معان اسمية، وان كانت ليست هكذا في الخارج.

المعقولات الثانية الفلسفية من قبيل المعاني الحرفية

نحاول ان نوضح هذه المسألة بالمثال التالي: اذا قلنا (ابتداء الحركة)، فهل للحركة ابتداء؟

على الأقل بعض الحركات لها ابتداء، وعندما نلاحظ الحركات ذات الابتداء، مثلا حركة حشرة من هذا الجدار إلى الجدار الآخر، فان لهذه الحركة نقطة (ابتداء)، وهنا قد يقال: من أي نوع تكون حالة الابتداء لهذه الحركة، ومن أي صفة هي؟

الابتداء معنًى حرفي ومفهوم انتزاعي

لو كانت مدة هذه الحركة دقيقة واحدة، فان (ابتداء الحركة) جزء منها، أي انها ثانية واحدة، أو عشر الثانية، أو ١٪ من الثانية أو ١/١٠٠٠٠٠٠ من الثانية من هذه الحركة، فهل جزء هذه الحركة هو الذي نعبر عنه (ابتداء الحركة)؟

كلا، لأن كل جزء نلاحظه من الحركة، فان لهذا الجزء نصفا أول ونصفا آخر، أي له ابتداء وانتهاء، ولذا لا يمكن ان يكون كله ابتداء.

وكل حركة محدودة بحدين ونهايتين، فالحد الأول يسمى (الابتداء)، والحد الآخر يسمى (الانتهاء)، إلاّ ان حد الحركة ليس حركة، فالابتداء حد للحركة، وحد الحركة ليس امرا محسوسا عينيا خارجيا، وانما هو معنًى حرفي ومفهوم انتزاعي.

حدود الأشياء ونهاياتها من المعاني الحرفية والأمور الانتزاعية

لو لاحظنا كمية أخرى غير الحركة، مثل ما لو كان لدينا جسم طوله متر واحد، فان هذا الجسم له طرفان: (هذا الطرف) و(ذلك الطرف) فهل طرفه جزء منه؟

وهل الذرة التي هي من هذا الطرف هي (هذا الطرف)، والذرة التي من ذلك الطرف هي (ذلك الطرف)؟

وهل نهاية الجسم هي جزء من نفس الجسم؟

وهل هناك وجود لنهايات الأشياء في الكميات؟

وهل لهذه النهايات وجود غير الكميات المنضم اليها، كانضمام اللون للجسم، أو الحرارة للماء؟

أم ان الموجود هو الكمية، وهذه الكمية تارة تكون نصف متر، ومن هذا النصف ينتزع حدّ معين، وتارة تكون مترا واحدا، فينتزع منها حدّ آخر؟

ولو أبدلنا الكمية التي هي نصف متر بالكمية الأخرى التي هي متر، فهل ذلك يعني أننا أنقصنا منها شيئا فأصبحت مترا واحدا؟ أو أضفنا إليها شيئا آخر؟ من المعلوم انه ليس هنالك سوى الزيادة.

إذن اين ذهب حد النصف متر؟

الجواب: ان ما هو موجود واقعا، هو هذه الكمية، التي هي نصف متر لا غير، أما الطرفان فانهما منتزعان منها، ولذا عندما أضفنا لها نصف متر

آخر، لم ينقص منه أي شيء، إذ لا يعني ذلك أنه لابد أن نسلب النصف الأول من حدوده، لكي نضيف له النصف الثاني، فهذه الحدود والنهايات امور انتزاعية؛ أي ان لها مصداقا، ولكن مصداقها مصداق ماهية أخرى، فالشيء الذي هو مصداق لماهية أخرى، يعتبر مصداقا لها.

العمى من المفاهيم الانتزاعية

يعتبر العمى من هذا القبيل، فاذا قيل: هل العمى موجود أو غير موجود؟

لابد من القول ان كلا الأمرين صحيح، فهو موجود، وغير موجود، فالعمى موجود، كما في زيد الأعمى، إذ ان زيدا يتصف بالعمى، أما اذا قيل: العمى غير موجود، فلابد ان يكون زيد بصيرا (غير أعمى)، ولما لم يكن بصيرا فهو، اذا اعمى.

وهنا قد يقال: هل يملك الإنسان الأعمى أمرا وجوديا بعنوان العمى؟ من المعلوم ان الانسان البصير (غير الأعمى)، يملك أمرا وجوديا هو البصر، اما الانسان الأعمى، فانه لا يملك مثل هذا الشيء، وكل انسان ليس له بصر، يسمى أعمى، فالعمى هو فقدان البصر، ولذا يعني التعبير بالأعمى فقدان البصر، أي لابد أن يسلب من الأعمى أمر وجودي، ثم بعد ذلك يعتبر الذهن هذا النوع من فقدان الأمر الوجودي بمثابة امتلاك شيء، وكأن هذا (الفقدان للبصر) أمر موجود للذهن، بينما في الواقع هذا (الفقدان للبصر) ليس هو شيئا في الخارج، فـ (العمى) اذاً ليس أمرا وجوديا في الخارج.

من هنا يتضح المثال السابق، حول الكمية التي مقدارها نصف متر، لان معنى ذلك في الواقع ان هذا المقدار موجود ولا يوجد غيره، وبعبارة أخرى: ان حد نصف المتر، هو سلب مقدار من الكمية، إلا ان الذهن يعتبر هذا السلب بمثابة الشيء الموجود، ولذا يقال: هذا الشيء له هذا الحد، ومعنى (هذا الشيء له هذا الحد) يساوي ان هذا الشيء ليس له غير هذا الوجود. وقد اعتبرنا هنا (ليس له تلك الوجودات) بهذه الصورة: (له عدم تلك الوجودات)، وهذا الاعتبار ذهني.

الابتداء والانتهاء من المعاني الحرفية والمفاهيم الانتزاعية

الابتداء والانتهاء من هذا القبيل، فحين نقول: سرت من البصرة إلى الكوفة، فإن لهذه الحركة (ابتداء)، كما ان لها (انتهاء)، وهذا يعني ان ما قبل الابتداء، وما بعد الانتهاء مسلوب من هذه الحركة المحدودة، لأن هذه الحركة موجودة بوجود محدود صغير، لا يتجاوز البداية وهي البصرة، ولا النهاية وهي الكوفة، وهذان الحدان (الابتداء، والانتهاء)، يُعبران عن سلب الوجودات الأخرى للحركة خارجهما، إلّا اننا اعتبرنا هذا السلب، بمثابة الشيء الموجود، ولذا قلنا: للحركة ابتداء وانتهاء.[1]

---

(١) س: هل هذا الابتداء والانتهاء، من قبيل المحمول بالضميمة؟

ج: حين يكون محمولا، يكون محمولا بالضميمة، وإلّا فلا.

س: (إشارة إلى الكلام السابق) ان ما ذكرتموه من أمثلة للملكة والعدم كالعمى وغيره، مرجعه إلى أمر عدمي، وهو الذاتي (ذاتي باب البرهان)؟

ج: نعم، هو كذلك، فان كل الأعدام تنتهي إلى معانٍ حرفية، (وهذا ما ورد في بعض عبارات ملا صدرا)، حيث تكون كل الأعدام في أول الأمر معاني حرفية، ثم تتبدل إلى معانٍ اسمية.

وفيما يلي بيان لكيفية انتزاع الذهن الأعدام من المعاني الحرفية: حين يرد شيء إلى الذهن من الخارج، كما لو لاحظ انسانا فاقدا للبصر، فأول حكم يصدره عليه هو حكم من نوع الرفع، حيث يكون الحكم بهذا الشكل: (ليس هذا ببصير) وهذا الحكم لا يثبت أي شيء في الخارج، وانما هو ينفي ويرفع فقط.

وفي المرحلة الثانية: يعتبر الذهن هذا الرفع وهو رفع شيء من شيء، رفع المحمول عن الموضوع، يعتبره بمثابة امتلاك الموضوع لشيء ما، فيلاحظ هذا الشخص أعمى، زيد أعمى، بكر بصير، ... وهكذا.

ومثل هذه الانتزاعات ذات أثر كبير في تشكيل المعرفة، فاذا لاحظ الذهن، ان هذا الشيء طوله نصف متر، وذلك الشيء طوله متر واحد، فانه يلاحظ حد النصف متر على شكل (لا)، وحد المتر على شكل (لا)، أي نفي ما سواه، وبعد ذلك يعتبر هذه الـ

والذهن يقوم بانتزاعات كثيرة، من هذا القبيل، تكون منشأ للمعرفة.

مفهوم الوجوب والامكان والامتناع من المعاني الحرفية والمفاهيم الانتزاعية والمعقولات الثانية الفلسفية

ان مفاهيم الوجوب والامكان والامتناع المشهورة في الفلسفة، هي أيضا مفاهيم انتزاعية، من قبيل المعاني الحرفية، إذ هي عبارة عن صفات تُنسب لأشياء خارجية. فعندما يقال مثلا: إن سقوط الحجر من الاعلى مع عدم المانع ضروري، تنسب صفة الضرورة لهذه الحادثة، عند وصف السقوط بالضرورة. والضرورة من أشهر المسائل العلمية، ولذا قال المعاصرون: ان العالم محكوم بالقوانين الجبرية كما قال حكماؤنا:

كل ممكن محفوف بالضرورتين أو بالامتناعين أو: الشيء مالم يجب لم يوجد

فكل شيء مالم يصل حدّ الوجوب والضرورة، لا يوجد وهنا قد يقال: الضرورة من أي نوع من الصفات؟

وهل هذا السقوط، وكل حادثة أخرى تتصف بالضرورة، تكون الضرورة له شيئاً آخر غير وجود تلك الحادثة، أم أن الموصوف يتصف بهذه الصفة من دون أن يضم له شيء آخر بعنوان الضرورة؟

← (لا)، بصورة وجود الـ (لا). وهذه العملية ذات أثر كبير في المعرفة، فلو لم يدرك الذهن الأعدام بأي نحو من الادراك (ولو بصورة النفي والطرد)، فان المعرفة تكون ناقصة جدا.

فان الذهن لم يلاحظ من نصف المتر الاّ جانبه المثبت، وكذلك لم يلاحظ من المتر إلاّ جانبه المثبت، وهكذا باقي الكميات فلن يكون أي مفهوم للكمية في الذهن.

ولو لم يدرك الذهن الاعدام، ولم يدرك المعاني الحرفية، ولم ينتزع المفاهيم الانتزاعية، فحينئذ لن يعرف الانسان معنى هذه الأشياء أبدا.

الجواب:

ان صفة الضرورة تُنتزع من حاق ذات وجود الشيء، وليست هي شيئا آخر يضاف اليه.

كما ان الامكان وصفات اخرى من قبيل الامتناع، والشيئية، والقوة، والفعل، والحدوث، والقدم، والوحدة، والكثرة هي كذلك مثل الضرورة، وسيأتي توضيح ذلك في الدروس اللاحقة.

وعلى هذا الأساس، فان العلاقة بين هذا النوع من المفاهيم والمعقولات وبين الخارج، أقرب من العلاقة بين المعقولات الثانية المنطقية والخارج، كما ان تأثيرها في المعرفة أكثر وأوسع من تأثير المعقولات الثانية المنطقية.

المعرفة

(٣)

نظرية الحكماء المسلمين في المعرفة
(المعاني الاسمية والمعاني الحرفية)

مادام البحث في المعقولات الثانية الفلسفية، وهي المفاهيم التي سماها الفلاسفة (المعقولات الثانية)، من قبيل مفاهيم الوجوب، والامكان، والامتناع، بل حتى (نفس مفهوم الوجود وليس حقيقة الوجود) ومفهوم العدم، ومفهوم الشيئية، وكذلك مفهوم الماهية، (نفس معنى ومفهوم الماهية، وليس مصداق الماهية مثل ـ الانسان ـ)، ومفهوم القوة، والفعل، والحدوث، والقدم، وكذلك مفهوم الحركة بالنظر الدقيق، كل ذلك من هذه المفاهيم.[1]

---

(١) تنوع الموقف من الحركة من هذه الجهة، فشيخ الأشراق ذهب إلى ان نفس الحركة مقولة؛ أي انها ماهية، وهي من المعقولات الأولية، ونفس مفهوم الحركة هو جنس الأجناس، بالنسبة لأنواع الحركات. فيما ذهب آخرون إلى انها ليست داخلة في المقولات. إلاّ ان الرأي الصحيح والدقيق هو ما قاله ملا صدرا: من انّ الحركة لا تدخل في أي مقولة من المقولات، وانما هي نحو من أنحاء وجود المقولات. ←

ولكي يتضح بحث المعقولات الثانية الفلسفية بصورة جيدة، ينبغي ان نستوعب بحث (المعاني الاسمية والمعاني الحرفية).

التطور التاريخي لبحث المعنى الاسمي والمعنى الحرفي

أول ما نشأ هذا البحث على يد علماء اللغة، ثم انتقل فيما بعد إلى علم اصول الفقه، ثم إلى الفلسفة، إذ اهتم الأصوليون في هذا البحث اهتماما كبيرا، فيما كان اهتمام الفلاسفة فيه، أقل من سواهم.

وقد أشارت مصادر عديدة إلى ان أول من طرح هذه المسألة هو الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، كما أورد ذلك السيد حسن الصدر في كتابه (تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام)، حول ولادة علم النحو، حيث اشار الامام عليه السلام على أبي الاسود الدؤلي بوضع قواعد للغة العربية، حينما لاحظ اضطراب الألسن في قراءة القرآن الكريم[1]، (كما نقل ذلك الكفعمي من كتاب مختصر نزعة الالباء في طبقات الأدباء لابن الأنباري: ان أبا الأسود الدؤلي، أول من وضع علم العربية، وأخذه أبو الأسود من علي (ع)، قال ابو الأسود: دخلت على علي(ع)، وفي يده رقعة، فقلت: ما هذه الرقعة يا أمير

---

* وبناء على ذلك يكون مفهوم الحركة بالنظر الدقيق، من المعقولات الثانية الفلسفية، وليس داخلا في أي مقولة من المقولات، أي ليس من المعقولات الأولية.

(١) بعد مرور ما يقارب العشرين عاما على بداية الفتوحات الاسلامية، (حيث بدأت الفتوحات قبل خلافة الامام علي(ع)، بما يربو على العشرين عاما)، دخلت في الاسلام شعوب أخرى، من غير العرب، فظهر اللحن في قراءتهم، للقرآن، وقد نقل ان الامام عليا(ع) سمع شخصا يتلو هذه الآية من سورة براءة:

﴿ان الله بريء من المشركين ورسوله﴾ التي تكون حركة كلمة الرسول فيها بالرفع، أي ان الله ورسوله بريئان من المشركين، سمعه يقرؤها بالجر.

وهذا يعني عطف كلمة الرسول على المشركين، اي ان الله بريء من المشركين والرسول، وهو معنًى فاحش الخطأ.

المؤمنين، فقال: اني تأملت كلام الناس فوجدته قد فسد بمخالطة هذه الحمراء يعني العجم، فأردت أن أضع لهم شيئا يرجعون إليه ويعتمدون عليه، ثم ألقى الرقعة، وفيها مكتوب:

الكلام كله ثلاثة أشياء: اسم وفعل وحرف، فالاسم: ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبئ به، والحرف: ما جاء لمعنًى، واعلم يا أبا الأسود: ان الأسماء ثلاثة: ظاهر، ومضمر، واسم لا ظاهر ولا مضمر...)[1].

كما روي ما ورد عنه عليه السلام بنص آخر هو: (بسم الله الرحمن الرحيم: الكلام كله ثلاثة أشياء: اسم وفعل وحرف، الاسم: ما أنبأ عن المسمى، والفعل حركة المسمى، والحرف ما أوجد معنًى في غيره).

وورد بنص ثالث هو: (الكلام كله: اسم وفعل وحرف، فالاسم: ما دل على المسمى، والفعل ما دل على حركة المسمى، والحرف ما أنبأ عن معنًى ليس باسم ولا فعل).

وعلى اية حال، فان ما ذكره اللغويون من فوارق بين الاسم والفعل والحرف، يعود إلى ذلك المعنى الذي قاله الامام أمير المؤمنين عليه السلام[2]، وتعبيرهم في ذلك هو: الاسم ما دل على معنًى في نفسه غير مقترن بالزمان، والفعل ما دل على معنًى في نفسه مقترن بالزمان، والحرف ما دل على معنًى لا في نفسه.[3]

---

(١) السيد حسن الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام. طهران: منشورات الأعلمي، ص ٤٩.

(٢) كتب المرحوم السيد علي البهبهاني، كتابا بعنوان (الاشتقاق)، حول هذا الحديث، وهو كتاب جدير بالمطالعة، حيث أوضح الدلالات الدقيقة لما ورد عن الامام أمير المؤمنين عليه السلام في هذه المسألة.

(٣) اعتمد الفلاسفة على ما استفاده اللغويون من تقسيم الامام أمير المؤمنين عليه السلام للكلمة، فقسموا الوجود إلى : ⇐

واهتم الأصوليون فيما بعد بهذه المسألة، فبحثوها بحثا دقيقا وعميقا، حتى انفردت هذه المسألة بباب مستقل في الكتب الأصولية، تحت عنوان (المعنى الاسمي والمعنى الحرفي).(١)

فيما كان اهتمام الفلاسفة بهذه المسألة اقل من اهتمام الأصوليين بها، فلم يبحثوها في باب مستقل كما فعل الأصوليون، وان كانت مباحثهم لا تخلوا من إشارات إلى المعنى الاسمي والمعنى الحرفي، وفيما اذا كان هذا المعنى أو ذاك من النوع الأول أو الثاني.(٢)

الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي

ما الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي؟

وما هو المراد من القول: الاسم ما دل على معنًى في نفسه، والحرف ما دل على معنًى لا في نفسه؟

۱ـ وجود في نفسه

٢ـ وجود لا في نفسه

ثم قسّموا الوجود في نفسه إلى:

١ـ وجود لنفسه

١ـ وجود لغيره

ثم قسّموا الوجود في نفسه ولنفسه إلى:

١ـ وجود بنفسه

١ـ وجود بغيره.

(١) يعود سبب اهتمام الأصوليين بهذه المسألة، وإفرادهم لها في باب مستقل، إلى اعتماد بعض المسائل الأصولية بشكل أساسي عليها.

(٢) لعل بحث المعنى الاسمي والمعنى الحرفي، لم يبحث إلا لدى العلماء المسلمين، وكم كنت ارغب في معرفة موقف الفلاسفة غير الاسلاميين في هذه المسألة إلاّ أني لم أعثر على هذا البحث لدى اولئك في حدود تتبعي.

أو كما عبّر الشيخ البهائي في كتاب (الصمدية) بقوله:الاسم كلمة معناها مستقل غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة.. والفعل كلمة معناها مستقل مقترن بأحدها.. والحرف كلمة معناها غير مستقل ولا مقترن بأحدها؟

قال الحكماء المسلمون ـ الصواب ـ ان بعض الأشياء الموجودة ليست مستقلة في وجودها، فواقعيتها واقعية غير مستقلة، ووجودها وجود غير مستقل[1]، وبتعبير آخر، انها لا يمكن ان تكون موجودة، من دون الاعتماد على شيء آخر. إلا ان ماهيتها، التي تكون في الذهن مستقلة، والمفهوم الذي يتخذه الذهن عنها، لا يحتاج إلى شيء آخر.

فالبياض مثلا، يحتاج في وجوده إلى شيء آخر، ولكنه لا يحتاج إلى جسم أو أي شيء آخر، في التصور وفي المفهوم، إذ يمكن تصور البياض، من دون حاجة إلى تصور الجسم. فالبياض، اذا، مستقل في المفهومية، بمعنى ان ماهيته يمكن تصورها مستقلة في الذهن، ومثل هذا المفهوم يصطلح عليه (المعاني الاسمية).

---

(١) هنالك نوعان من الاعتماد وعدم الاستقلال في الوجود، هما:

١ـ الاعتماد الوجودي الذي يتمثل باعتماد وجود المعلول على العلة، إذ لابد لوجود المعلول من علة يعتمد عليها، بل إن نحو وجود المعلول، هو وجود قائم بالغير، وجود لابد له من قيّوم، وإلاّ فلن يوجد.

٢ـ الاعتماد الوجودي، الذي يتمثل بعدم الاستقلال في الوجود، ليس من جهة العلة فقط، بل من جهة المحل والموضوع، إذ ان حاجتها تتجاوز الحاجة إلى علة تقوم بها، فهي أيضا تحتاج إلى شيء آخر تحل فيه حال وجودها، أي ان نحو وجودها لابد له من شيء آخر يحل فيه. والوجودات غير المستقلة، من حيث العلة، ومن حيث الموضوع، تسمى (وجودا لغيره)، ومن باب أولى (بغيره) أيضا، ومثال هذا الوجود (الأعراض).

اما الوجودات التي تحتاج إلى علة لايجادها، فيما لا تحتاج إلى محل وموضوع تحل فيه، فهي تسمى (الوجود لنفسه ولكنه بغيره).

المعنى الحرفي

وهناك أشياء غير مستقلة بماهيتها ومفهومها، فضلا عن وجودها، حيث لا يمكن تصورها بدون الأشياء الأخرى، فاذا لم نتصور تلك الأشياء لا يمكن أن نتصورها، لانها لابد ان يتم تصورها دائما، ضمن تصور غيرها، وكأن تصورها تصور جانبي ضمني، وليس تصورا استقلاليا، فلو حاولنا ان نجعل تصورها استقلاليا، فاننا نجردها من حقيقته، ونجعله شيئا آخر.

وهذا النوع من المفاهيم، هي ما أصطلح عليه (المعاني الحرفية)، أو هي: (المفاهيم التي تكون حقيقتها عن الربط).

وهذه الروابط المحضة، انما يمكن تصورها ما دامت روابط لأشياء أخرى، ولا يمكن ان يتصورها الذهن مستقلة بأي شكل من الأشكال، إذ بمجرد أن يمنحها الذهن قدرا من الاستقلال فانها تسقط عن كونها رابطة.

ولهذه الروابط، والمفاهيم غير المستقلة في المفهومية، دور كبير في تفكير الانسان، وبقدر ما تعتمد عملية التفكير على المعاني والمفاهيم المستقلة، فانها تعتمد أيضا على هذه المعاني والمفاهيم غير المستقلة، ولعل الفرق بين الانسان وغيره، يكمن في انفراد الذهن الانساني في ادراك هذا النوع من المعاني الرابطة حالة كونها رابطة، فقد أثبتت التجارب ان ذهن الطفل الصغير، وذهن الحيوان، غير قادرين على إدراك المعاني الرابطة، حال كونها كذلك.

ونحاول ان نذكر المثال المشهور بين اللغويين، كي تتضح المسألة أكثر: حين يقال: سرت من البصرة إلى الكوفة.

فهذا نوع من التفكير، وان كان في أمر جزئي، وفي هذه الجملة، وهذا التفكير، نلاحظ المفاهيم التالية:

١ـ مفهوم (السير)، الدالّة عليه كلمة (سرت).

٢ـ مفهوم (أنا)، الدال عليه تاء الفاعل في (سرت).

٣ـ مفهوم (الزمان الماضي)، أي وقوع السير في الزمان الماضي، الدالة عليه صيغة الفعل الماضي.

٤ـ (من)، وهي نقطة ابتداء السير، حيث بدأ السير (من البصرة).

٥ـ مفهوم (البصرة)، الدالة عليه كلمة البصرة.

٦ـ (إلى)، وهو علامة نهاية السير.

٧ـ مفهوم (الكوفة)، وهي منتهى السير، الدالة عليها كلمة (الكوفة).

فهناك اذا سبعة مفاهيم هي: السير، أنا، تحقق السير في الزمان الماضي، الابتداء (المدلول عليه بلفظ من)، البصرة، الانتهاء (المدلول عليه بلفظ إلى)، الكوفة، ولذلك عندما يستمع شخص إلى جملة: (سرتُ من البصرة إلى الكوفة)، فانه يطلع على واقعية ما، من خلال هذه المفاهيم التي وردت إلى ذهنه، بترتيب محدد، وهذه الواقعية هي: ان شخصا معينا سار من نقطة كذا إلى نقطة أخرى.

هذه هي الفكرة التي اكتسبها، حين وجدت تلك المفاهيم في ذهنه بصورة معينة، ولكن لو وردت هذه المفاهيم إلى الذهن بترتيب آخر، كأن يكون: السير، انا، الزمان الماضي، الابتداء، البصرة، الانتهاء، الكوفة، فهل يمكن ان يفهم هذا المستمع ما فهمه من الجملة السابقة؟!

وهنا ينبغي ان لا يشتبه أحد، إذ ليس المقصود، هو السير من البصرة إلى الكوفة، وانما لاحظوا هذه المفاهيم مستقلة عن بعضها في الذهن:

ـ السير

ـ انا

ـ الزمان الماضي

ـ الابتداء

ـ البصرة

ـ الانتهاء

ـ الكوفة

فهل يمكن ان يفهم المعنى السابق، من هذه المفاهيم المستقلة؟

قد يقال: نعم، ولكن صحيح يفهم أحدنا ذلك المعنى، من خلال القرائن

السابقة، ولكن لو ترك المستمع هو وهذه المفاهيم المستقلة المفككة، فلن يفهم المعنى السابق.

وهنا قد يقال: لماذا فُهِم من التعبير الأول، ذلك المعنى، بينما لم يفهم ذلك من التعبير الثاني، مع ان المفاهيم هي نفسها؟

الجواب:

ان التعبير الثاني مفاهيمه مستقلة ومفككة، ولا توجد بينهما روابط، في حين انّ مفاهيم التعبير الأول مترابطة، ولذا افاد ذلك المعنى.

* * *

ماذا تعني هذه الروابط؟ هيئة (سرتُ) رابطة، وكلمة (من) رابطة، وكلمة (إلى) رابطة، فهيئة (سرت) تربط بين (السير) و(أنا)، ولذا يفهم من قوله (سرت): أن السير صدر منه. كما ان كلمة (من) رابطة، حيث تدل على بداية السير، فإذا كان معنى كلمة (من) هو (الابتداء)، هل يصح استعمال أحداهما محل الأخرى؟

كلا، لأن (من) وان كان معناها (الابتداء)، ولكن لا يمكن ان تؤدي كل منهما دور الأخرى، فلا يمكن استعمال أحداهما محل الأخرى.

والأمر كذلك في (إلى) التي هي رابطة معناها (الانتهاء)، فان احداهما لا يمكن ان تستعمل في موضع الأخرى، لأن (إلى) لا تؤدي دور كلمة (الانتهاء)، وكذلك (الانتهاء) لا تؤدي دور (إلى).

فلا كلمة (الابتداء) يمكن ان تؤدي دور (من)، ولا كلمة (الانتهاء) يمكن ان تؤدي دور (إلى)، وذلك لأن (من، وإلى) من المعاني الحرفية، و(ابتداء، وانتهاء) من المعاني الاسمية.

* * *

ويمكن ان يتضح المعنى الحرفي لكلمتي (من، وإلى)، من خلال نفس المثال السابق، فعندما يقال: (سرتُ من البصرة إلى الكوفة)، فان السامع يدرك الواقع كما هو؛ أي ان الواقع الخارجي يتجسم في ذهنه على الحالة التي هو فيها

في الخارج، والذي هو عبارة عن: وقوع حركة من مدينة إلى أخرى، قام بها شخص معين، وهذه الحركة تنتقش في الذهن، بالنحو الذي وقعت به، الصورة التي حصلت في الذهن ليست مفككة على شكل مفاهيم مجزأة.

وبعبارة أخرى ان مفاهيم: الحركة، الابتداء، البصرة، الكوفة، ليست مفاهيم مستقلة. وان كانت الكوفة في الخارج مستقلة عن البصرة، كما ان الشخص (أنا) مستقل عن البصرة والكوفة، وكذلك (السير)، فهو حالة صادرة من الشخص.

اما هذا السير من البصرة إلى الكوفة، فابتداء السير، وانتهاء السير، معنيان حرفيان، دل عليهما الحرفان (من) و(إلى).

وفي عالم الواقع ونفس الأمر، ليست هذه الوجودات مستقلة عن بعضها، وانما (السير) وجود واحد لا كثرة فيه، وله وضع خاص، وبواسطة هذا الوضع الخاص، يسمى أحد طرفيه (الابتداء)، فيما يسمى الطرف الآخر (الانتهاء)، ولكن في عالم الواقع ونفس الأمر ليس هنالك ابتداء للسير مستقل عن السير، فالابتداء ليس شيئا زائدا على السير، كما انه ليس جزءا من السير، وانما هو موجود بوجوده، وكذلك الحال في الانتهاء.

*

عندما يقال: (السير ـ أنا ـ الابتداء)، فالابتداء هنا أمر مستقل، حيث يكون تصوره في الذهن مستقلا، كما ان مفهوم الحركة مستقل كذلك، اذ انّ تصور الحركة لا علاقة له بتصور الابتداء، وهذه المعاني (السير، أنا، الابتداء)، هي عبارة عن مجموعة صور منفصلة عن بعضها الآخر.

بينما المعنى الذي تفيده جملة: (سرت من البصرة إلى الكوفة)، هو ان هذه المعاني مترابطة، فهي تجسم عالم الواقع في الذهن كما هو.

وعلى هذا الأساس، لو لاحظنا معنى (من) مستقلا عن السير والبصرة، أي لم نلاحظه باعتباره رابطا بينهما، وانما لوحظ كمعنًى مستقل، فلا يكون حينئذ معنًى حرفيا، ولا يكون رابطا، وإذا لم يكن رابطا، فلا يعكس الواقع.

يتخلص مما سبق: ان هناك معاني موجودة دائما في الذهن، ولا يمكن ان تتم عملية التفكير بدونها، وهذه المعاني انما يمكن تصورها في ضمن المعاني الأخرى، وهي تدل على أشياء، ليس لها أي نوع من الاستقلال، بل ليس لها أي نحو من أنحاء الوجود، وراء وجود المعاني التي ارتبطت بها. وهذه هي المعاني الحرفية.

وعلى هذا تكون المعاني على نوعين: معانٍ اسمية واخرى حرفية.

قدرة الذهن على صنع المعاني الاسمية من المعاني الحرفية

يتبين مما سبق، انّ الذهن قادر على ابتكار المعاني الاسمية من المعاني الحرفية، بتبديل المعاني الحرفية إلى معانٍ اسمية، وحينئذ سيفقد هذا المعنى (المعنى الاسمي) خاصية الربط.

ومثال ذلك: حين نلاحظ هذه الجملة (سرت من البصرة إلى الكوفة)، فان الابتداء والانتهاء، يكونان في الذهن على حالة المعنى الحرفي، إلا ان الذهن يتمكن ان يوجد من هذا المعنى الحرفي معنًى اسميا، لكل من الابتداء والانتهاء، فيقال مثلا: (الابتداء خير من الانتهاء)[1]، ومعاني الابتداء والانتهاء هنا اسمية، وتبديل المعاني الحرفية بمعانٍ اسمية هو نوع من الانتزاعات التي يقوم بها الذهن.

---

(١) س: اذا لاحظنا (من) منفردة وبصورة مستقلة، فانها لا تعطي معنى (الابتداء)، ولا يمكن ان ننتزع منها معنًى اسميا.

ج: ان (من) ليست مستقلة في المفهومية، وانما يظهر معناها ضمن الجملة، وليس في لفظها، لأن معناها يكون قابلا للتصور ضمن طرفين، كما هي (النسبة) في القضايا، فالنسبة في القضايا من المعاني الحرفية، فلو قلنا مثلا: زيد قائم، فان زيدا معنًى اسمي، وكذلك قائم، اما الرابطة بين زيد وقائم، أي (النسبة)، فانها ترد إلى الذهن بصورة معنًى حرفي، ولذا كانت (زيد قائم) قضية في الذهن اما اذا قلنا: (زيد، قائم، النسبة بين الاثنين)، فان هذه العبارة لسيت قضية، لأن النسبة فيها لم ترد إلى الذهن بصورة معنًى حرفي، يربط بين زيد وقائم.

خلاصة البحث

يمكن تلخيص البحث في أمرين، هما:

١ـ ان المعاني الذهنية على نوعين:

أ ـ المعاني المستقلة في المفهومية، وهي المعاني الاسمية.

ب ـ المعاني غير المستقلة في المفهومية، حيث تكون واقعيتها هي الربط، وهي عين الربط، والرابطة عين عدم الاستقلال، ومثل هذه المعاني، لا يمكن أن يلاحظها الذهن بصورة مستقلة، لانها تكون دائما في ضمن معنًى آخر، والذهن يلاحظها من خلال هذا المعنى، وهذه المعاني هي المعاني الحرفية.

٢ـ يمكن ان يبدّل الذهن المعاني الحرفية إلى اسمية، فعندما يقال مثلا: (زيد قائم)، يوجد هنا معنًى رابط، ولهذا تتكون قضية من ضم القيام إلى زيد.

كما ان الذهن يتمكن من تبديل هذا المعنى الحرفي إلى معنًى اسمي، بعنوان (النسبة)، وحين نعبر عن تلك الرابطة بين زيد وقائم بالنسبة، لا تبقى النسبة نسبة، لأنها حينئذ لا تكون رابطة، باعتبار أنّها تحولت من معنًى حرفي رابط إلى معنًى اسمي. تلك هي الانتزاعات التي يمارسها الذهن.

الانتزاع هو تبديل المعنى الحرفي إلى معنى اسمي

ان انتزاع الذهن معنًى من معنًى آخر، هو من قبيل تبديل المعنى الحرفي إلى معنًى اسمي، فالذهن قادر على انتزاع معنًى اسمي من المعنى الحرفي؛ أي انه يمكن ان ينتزع مفهوما، من دون ان يكون لهذا المفهوم مصداق مستقل عمّا أُنتزع منه.

وبعبارة اخرى، ان المعنى الانتزاعي ليس له وجود، ولو بمستوى العرض، إلى جنب وجود المنتزع منه، وانما نفس وجود المنتزع منه هو مصداق هذا المعنى الانتزاعي.

ومسألة (الابتداء) و(الانتهاء) من هذا القبيل، فعندما نلاحظ حركة ما، فان لهذه الحركة ابتداء وانتهاء، ولكنهما غير مستقلين في وجودهما عن وجود الحركة.

فالحركة في الواقع ذات حدين، حد من هذا الطرف، وحد من ذلك الطرف، إلاّ ان الحد ليس له وجود مستقل.

والحد في الخط كذلك، حيث يكون نهاية الخط، نهاية من هذا الطرف، ونهاية من ذلك الطرف، ولذلك يمكن ان يقال عن كل طرف من طرفي الخط، إنه بداية أو نهاية.

بينما يختلف الأمر في الحركة، باعتبار انها تحوّل من القوة إلى الفعل، فلابد ان يكون أحد طرفيها (ابتداء)، والطرف الآخر (انتهاء).

وحد الشيء ليس جزءا من وجود الشيء، فاذا كان جزءا منه، يكون مقدارا، واذا كان مقدارا، فلابد ان يكون له أول وآخر، وابتداء وانتهاء، كما ان الشيء ليس شيئا له وجود مستقل، غير وجود ذلك الشيء، وانما حد الشيء موجود بوجود الشيء.

وبعبارة أخرى، انّ نفس وجود هذا الشيء، مصداق لحده أيضا، حيث يكون وجود هذا الشيء مصداقا بالذات لنفسه، ومصداقا بالعرض لحده.

دور المعاني الاسمية المنتزعة من المعاني الحرفية في التفكير الفلسفي

ذكرنا ان المعاني الحرفية، إذا لوحظت كمعانٍ مستقلة فانها تفقد خاصيتها في كونها رابطة، ولذلك لا يبقى لها الدور الذي تقوم به المعاني الحرفية، إلاّ انها تقوم بدور آخر لا يقل عن ذلك في الأهمية، ويتمثل هذا الدور، في ان هذه المعاني الاسمية، تشكل مع غيرها من المعاني قضايا متنوعة.

مثال ذلك: اذا قلنا (الابتداء خير من الانتهاء)، فالابتداء الذي هو معنًى اسمي هنا، وقع مسندا إليه وموضوعا في هذه القضية، و(خير من الانتهاء) هو المحمول.

اما إذا قلنا: (الابتداء ليس انتهاء)، فالابتداء موضوع، والانتهاء محمول، وهذه القضية سالبة.

في ضوء ذلك يتضح الدور،الذي يمكن ان تؤديه مثل هذه المعاني الاسمية، حين تقع موضوعات أو محمولات لقضايا توجد بينها وبين موضوعاتها

ومحمولاتها روابط جديدة، فتارة تكون موضوعا، فيما يكون المحمول أحد المعقولات الأولية، أو بالعكس (حيث يكون غالبا كذلك).

وهكذا يتولى بعض هذه المعاني، دورا مهما في التفكير الفلسفي، فمفهوم (الوجود) نفسه هو مفهوم اسمي منتزع من معنًى حرفي، ومن المعلوم ان لهذا المفهوم أهمية كبيرة في التفكير الفلسفي، كما ان (الماهية) مفهوم اسمي منتزع من معنًى حرفي، وكم هو كبير دور هذا المفهوم في التفكير الفلسفي!

وكذلك الوجوب، والامكان، والامتناع، والحدوث، والقدم، كلها مفاهيم من هذا النوع.

ولا يعني ذلك ان المعاني الاسمية كلها منتزعة من المعاني الحرفية، وانما يعني انّ المعاني الاسمية التي هي اساس التفكير الفلسفي للانسان هي من هذا النوع.

ولهذه المعاني يعود الفضل في توسيع دائرة المعرفة الانسانية، ولما كان بحثنا يدور حول نظرية المعرفة، فينبغي معرفة الكيفية التي توجد فيها هذه المعاني في الذهن البشري، وتعتبر هذه المسألة من أدق المسائل الفلسفية، التي ارتبك فيها موقف الكثير من الفلاسفة.

كيفية انتزاع المعقولات الثانية الفلسفية من المعاني الحرفية

مع ان المعقولات الثانية الفلسفية، ليس لها مصداق في الخارج، إلا انها تكتسب من الخارج بصورة غير مباشرة، وسنحاول بيان كيفية انتزاع هذه المعاني في الذهن.

في بداية الأمر تكون هذه المعاني، على شكل معانٍ حرفية، أي معانٍ رابطة بين معقولين أوليين، وردا إلى الذهن من الخارج مباشرة من خلال الحواس، فيقال مثلا، (زيد قائم)، أو كما يفكر الطفل الصغير فيقول: (هذه أمي)، (هذا حليب)، (هذا ماء).

ثم يكون الذهن بعد ذلك قادرا على انتزاع معنًى اسمي من المعنى الحرفي، فينتزع من القضية السابقة (زيد قائم) معنى الوجود، لأن هذه القضية تشتمل

على معنًى حرفي رابط بين الموضوع (زيد) والمحمول (قائم)، ومن خلال هذا المعنى الحرفي ينتزع المعنى الاسمي.

ومفهوم (الوجود) ليس كمفهوم (البياض)، لأن الأشياء المشخصة كالبياض، والسواد، والحرارة، والبرودة، ترد إلى الذهن مباشرة من الخارج، ولذا نشير إلى تلك الأشياء في الخارج فنقول مثلا: هذا ابيض وهذا أسود، هذه حرارة وهذه برودة.

اما الوجود فانه يصدق على كل الأشياء، ويكتسبه الذهن من الخارج، بواسطة المعقولات الأولية التي ترد إلى الذهن مع روابطها، فينتزع الذهن ذلك المفهوم من هذه الروابط.

فمفهوم الوجود، اذاً، يأخذه الذهن من الخارج مع الواسطة، وليس بلا واسطة.[1]

---

(١) س: يُذكر في علم نفس الطفل، ان الطفل يدرك الواقع كما هو، أي مع روابطه، فهو يصدق (ان هذه أمه) قبل ان يكون لديه تصور عن (أمه) و(نفسه)؟

ج: لو قلنا: ان التصور يتقدم زمانيا على التصديق، فلابد ان يتصور الطفل في ذهنه الأشياء، بشكل مستقل، قبل التصديق بها. حيث يكون ذهن الطفل ابتداء عبارة عن آلة للتصوير فقط، فيتصور أمه، وأباه، ونفسه، ثم يتمكن ذهنه بعد فترة معينة من تشكيل الروابط فيما بينها، فيقول: (هذه أمي).

هذا الكلام انما يتم، بناء على القول بتقدم التصور على التصديق زمانيا، اما بناء على عدم قبول ذلك (حيث ان التقدم الزماني قابل للمناقشة)، فيمكن القول طبقا لعلم نفس الطفل إنه لا علاقة للزمان بذلك، وحينئذ يكون الأمر كما ذكرتم؛ أي ان الواقع الخارجي يرد إلى ذهن الطفل كما هو، مع روابطه، على شكل قضايا يصدق بها، ثم بعد ذلك يقوم ذهنه بفرز المفاهيم، فيفصل الموضوع عن المحمول، ويتصور كل واحد منهما بصورة مستقلة.

وينبغي الانتباه هنا إلى ان غرضنا من تقدم التصور على التصديق، هو ما يريده المنطقيون والفلاسفة من التقدم الرتبي، وليس التقدم الزماني. ☙

وبعد ذلك يكون هذا المفهوم، ركيزة أساسية لأعلى المفاهيم وأهم الأفكار، فان أوسع ما لدى الانسان من أفكار في هذا العالم، انما هي من آثار هذه المعاني، وبذلك اتسعت دائرة المعرفة الانسانية بصورة كبيرة ومدهشة.

وتعتبر هذه المفاهيم والمعاني، بمثابة القنوات التي يطل من خلالها الذهن على الخارج، فليست جميع التصورات كما يزعم الماديون انعكاسا مباشرا عن الخارج.

وأثر هذه المعاني يفوق اثر المعقولات الأولية، (التي هي المنشأ لهذه المعاني)، بآلاف، بل بملايين، بل بما لا نهاية من المرات، فالمعقولات الأولية أمور مشتركة يتساوى فيها الحيوان والانسان، حيث تنعكس على الذهن مباشرة وبلا واسطة.

وهذه المعاني التي لا تكون صورا مباشرة للخارج، وانما ترد من الخارج بالواسطة، لابد ان نسميها (المفاهيم غير المباشرة)، اما المعقولات الأولية فنعبر عنها بـ (المفاهيم المباشرة).

بناء على ذلك يتبين، ان المعقولات الثانية المنطقية توسع المعرفة بصورة معينة، فيما توسعها المعقولات الثانية الفلسفية بصورة أخرى. فالمعقولات الثانية المنطقية مثل الكلية والجزئية، تجعل المعقولات الأولية في الذهن أوسع، أما المعقولات الثانية الفلسفية، فانها توسع المعرفة الانسانية بكيفية أخرى، كما أوضحنا ذلك فيما سبق.

☜ اما المقصود من كون التصديق فرع التصور، فهو انّ هناك دائما تصورا ضمن التصديق، ففي كل تصديق لابد من وجود تصور، إذ لولا وجود التصور لم يوجد التصديق. والتصور الذي يكون بعد التصديق، هو التصور غير المصاحب للتصديق، بينما التصور الذي يلازمه التصديق، فلابد ان يتقدم تقدما رتبيا على التصديق، ولا يلزم ان يتقدم زمانيا عليه.

وبناء على ذلك يصح القول: التصديق بلا تصور محال.

س: هل يمكن التصور بلا تصديق؟

ج: نعم.

حل مشكلة المعرفة

بعد ان تعرفنا على مشكلة المعرفة، نحاول الآن ان نتعرف على حل لتلك المشكلة. ويمكن تلخيص النظريات التي حاولت ان تحل مشكلة المعرفة بما يلي:

ذهب البعض إلى ان عمل الذهن، هو ان يعكس الأشياء الخارجية فقط، وليس له من عمل سوى ذلك، إلاّ ان سذاجة هذا الرأي دفعت بعض الفلاسفة، من أمثال هيوم، وفيما بعد (كانت) بشكل خاص، إلى تقديم تفسير آخر للمعرفة، تجاوز ذلك التفسير الساذج، إذ انّ في الذهن معاني ومفاهيم لا حصر لها، ومن غير الممكن ان تكون كلها انعكاسا للأشياء الخارجية، ولنأخذ مثلا مفهوم (الكلية) فهل هناك شيء في الخارج بهذا العنوان، لكي ينعكس مباشرة في الذهن من الخارج؟

وهل هنالك شيء موجود في الخارج، بعنوان (الضرورة)؟

وهل للضرورة وجود في عرض الوجودات الاخرى، أي كما يكون البياض موجودا، تكون الضرورة موجودة في الخارج، لكي يمكن ان تنعكس صورتها في الذهن عن الخارج؟

وهل (الامكان) أمر موجود في الخارج، مثل بقية الأشياء الموجودة، حتى يقال: ان الذهن يعكسه عن الخارج؟

الجواب:

من الواضح، انها ليست كذلك، ولذا اتجه البحث وتعددت الآراء لاكتشاف مصدر هذه المعاني في الذهن. فقال الفيلسوف عمانوئيل كانت: ان لدى الذهن مجموعة من المعاني بالفطرة، فاذا حصل الذهن على بعض المعاني مباشرة من الخارج، قام بالتركيب والتأليف بين هذه المعاني التي اكتسبها، وتلك المعاني الفطرية القبلية، وبذلك تولد المعرفة.

فيما قال هيغل: ليس هناك فاصلة وجدار، بين الذهن والخارج، فان المعاني والمفاهيم التي في الذهن، هي عينها في الخارج، حيث يكون الخارج

أوسع، فيشمل ما في الذهن، لأن مقولات هيغل يبدو منها، ان الذهن عين الخارج، والخارج عين الذهن.

وقد اعتبر هيغل الذهن أصلا، ولذا اعتقد بأن كل عمل يدور في الذهن، يكون هو بعينه، موجودا في الخارج. بينما الحقيقة ليست هكذا، لأن للذهن طريقته الخاصة في العمل، التي تحصل من خلالها المعرفة فيه، وهذه الكيفية الخاصة لعمل الذهن لا تطابق الخارج تطابقا تاما، ولذا لا يكون ما في الخارج مطابقا لما في الذهن، فمثلا: يمكن ان يشكل الذهن قياسا، إلاّ ان هذا القياس لا يتشكل في الخارج.[1]

في ضوء ما تقدم يتضح، ان كل النظريات التي حاولت تفسير المعرفة، أخفقت في تقديم تفسير دقيق وصحيح لذلك، بينما مثلت نظرية الفلاسفة الاسلاميين، التي انجزت قبل قرون، أعمق وادق تفسير لهذه المشكلة.

معنى قول الحكماء: المعقولات الثانية الفلسفية ظرف عروضها الذهن، وظرف اتصافها الخارج.

ذكرنا ان هذه المعاني، هي معانٍ اسمية منتزعة من المعاني الحرفية، ولذا تكون في الذهن مستقلة في المفهومية.[2] فمعنى (ظرف عروضها الذهن)، هو ان وجودها في الذهن وجود محمولي؛ أي وجود في نفسه، في الذهن، لأنه يمكن ان يكون وجود مستقل في الذهن.

ويعني (ظرف اتصافها الخارج)، انها ليست مستقلة في الخارج، بأي نحو من الاستقلال، لأن واقعيتها هي الربط، وحتى لو تصورناها في الذهن كما هي في الخارج، فانها تكون مستقلة. ولكنّ هذه المعاني مستقلة في الذهن، اذ يمكن

---

(١) س: هل افترض العالم كأنه انسان واحد؟

ج: تقريبا، فالعالم شيء واحد ذو وجهين، حيث يلاحظ العالم كانسان، وليس الانسان عالما، فيما ذهب الماديون إلى عكس ذلك عندما لاحظوا الانسان عالما.

(٢) ذكر السبزواري هذا البيان في حاشية الأسفار.

ان ينتزع الذهن المعاني الاسمية من المعاني الحرفية، وان كانت هذه المعاني لا يمكن ان تكون مستقلة في الخارج.

وبعبارة أخرى، ان مرادهم من (ظرف عروضها الذهن)، هو استقلالها في الذهن، أو ان ظرف وجودها المحمولي هو الذهن، أو ان الذهن هو ظرف وجودها في نفسه.

وأما المقصود من (ظرف اتصافها الخارج)، فهو: ان ظرف وجودها لا في نفسه هو الخارج، أو انّ ظرف حقيقتها غير المستقلة الخارج، أو انّ ظرف وجودها الرابط هو الخارج.[1]

---

(١) س: لماذا اختاروا لفظ (العروض) و(الاتصاف)؟

ج: ورد هذا المصطلح في كلماتهم، ومن المعلوم انه لم يكن مستعملا في عصر ابن سينا، بينما كان موجودا في عصر ملا صدرا، وبذلك يعود استعماله للفترة الممتدة بين ابن سينا وملا صدرا. ولعل هذا المصطلح من انتاج العصر الشيرازي للفلسفة الاسلامية، وهو العصر الذي ازدهرت فيه الفلسفة في شيراز، منذ العصر الذي كان بعد نصير الدين الطوسي، أو بعد عصر العلامة الحلي. وكان ابرز علماء العصر الشيرازي هو الكاتبي، والمير سيد شريف الذي برز في اوائل هذا العصر، وجلال الدين الدواني، والمير صدر الدين الدشتكي، وغياث الدين الدشتكي، ... وغيرهم. إلاّ انني لم أتحقق من واضع هذا المصطلح، فحتى عصر نصير الدين الطوسي، لم يتضح التفكيك بين المعقولات الثانية المنطقية والمعقولات الثانية الفلسفية، والدليل على ذلك قول الطوسي (الذي صار موردا لاعتراض الآخرين): الشيئية والامكان من المعقولات الثانية.

ولعل التفكيك بين نوعي المعقولات الثانية، نشأ من الجدل حول قول الطوسي هذا، إذ ربما قيل فيما بعد: ان هناك نوعين من المعقولات الثانية، هما:

١ـ المعقولات الثانية التي تذكر في المنطق، وهي التي لم يقصدها نصير الدين الطوسي.

٢ـ المعقولات الثانية التي تذكر في الفلسفة، والتي هي أعم من الأولى وتشملها، وهي ما أرادها الطوسي بقوله المذكور آنفا.

المعرفة

(٤)

التصديقات

التصديقات

المعرفة في الذهن على نوعين:

١ـ التصورات

٢ـ التصديقات

وما تقدم من بحث، كان تفسير مصدر التصورات، في ذهن الانسان، اما التصديقات التي تشكل النوع الآخر من المعرفة، فلم نتعرض لها حتى الآن، ولذا سنحاول ان نخصص الفصل الأخير من بحث المعرفة، لتفسير مصدر التصديقات.

وقبل الدخول في مسألة التصديقات، نقدم خلاصة مكثفة للبحث السابق حول التصورات، لكي يأتي الحديث عن هذه المسألة في سياقه الطبيعي.

* * *

ذكرنا عدة مصادر للتصورات فيما سبق، وهي:

١ـ التصورات التي يكتسبها الذهن مباشرة من العالم الخارجي.

٢ـ التصورات التي هي صفات وخصائص للنوع الأول.

٣ـ التصورات التي هي معان انتزاعية، أي ان الذهن ينتزعها من الروابط والنسب الموجودة بين الأمور الخارجية، حيث يتصور الذهن تلك الروابط في أول الأمر، على حالتها الرابطية، ثم ينتزع منها مفهوما مستقلا فيما بعد.

وقد اصطلح على النوع الأول من التصورات (المعقولات الأولية)، فيما اصطلح على النوع الثاني (المعقولات الثانية المنطقية)، وسمّي النوع الثالث بـ(المعقولات الثانية الفلسفية)، وكل نوع من هذه المعقولات يؤدي دورا اساسيا ومهما في المعرفة البشرية.

وظيفة المعقولات في المعرفة

فالمعقولات الأولية تشكل الأساس، ورأس المال الأولي لعملية التفكير في الذهن، بل لولا هذه المعقولات لما كانت المعقولات الأخرى.

اما المعقولات الثانية المنطقية، والتي هي صفات وخصائص للمعقولات الأولى في الذهن، وبتعبير آخر: ان المعاني بعد ورودها إلى الذهن من الخارج، سيكون لوجودها الذهني خصائص مثل: الكلية، النوعية، الجنسية، ... وغيرها. وهذه الخصائص هي المعقولات الثانية المنطقية، حيث تقوم هذه المعقولات بتوسيع المعقولات الأولية.

فالمعقولات الأولية يتصورها الذهن، بصورة (الجزئي) اول الامر، وهذا الجزئي ليس له دور في المعرفة، لان المعرفة لا تحصل من الجزئي حال كونه جزئيا، فلو بقي الجزئي على جزئيته لا ينتج حينئذ معرفة للانسان، ومعرفة الحيوانات والأطفال هي من هذا النوع.

إلّا ان الجزئي حين يكون في الذهن، يتصف بصفات معينة، مثل: الكلية، النوعية، الجنسية، ... وغيرها، وبعبارة أخرى: يكون أوسع واكبر من ذي قبل، كما تكبّر الصور في المجهر، فتصبح واسعة جدا (وهذا مجرد تشبيه لتوضيح الفكرة)، وحينئذ سيكون لمثل هذه المعاني دور مهم في تكوين المعرفة.

اما النوع الثالث، فهو المعاني الانتزاعية التي تسمى المعقولات الثانية

الفلسفية، والتي تشكل الأساس للتفكير الفلسفي، فقد عرفنا ان كل المعاني الفلسفية مثل: العلية، المعلولية، الوحدة، الكثرة، الوجوب، الامكان، المتناهي، اللامتناهي، القوة، الفعل، جميعها من المعقولات الثانية الفلسفية.

نظرية الماديين في التصديقات

الخطأ الذي ارتكبه الماديون في التصورات تكرر مرة أخرى في التصديقات، فكما زعموا انّ التصورات الذهنية هي صور مباشرة في الذهن عن الأشياء الخارجية، زعموا أيضا ان الأحكام والتصديقات كذلك، حيث قالوا: ان ما نلاحظه من روابط عينية في الخارج، يصدر الذهن حكما عليها. في حين ان مسألة التصديقات هي أدق وأعمق كثيرا، من هذا التفسير المبسط.

لقد فسّر الماديون المعرفة العلمية، على أساس أنها عبارة عن بحث (بحث في الجزئيات) في المرحلة الأولى، ثم في المرحلة الثانية تتوفر فرضية (حدس، أو فرضية ذهنية) لتفسير هذه الجزئيات بعدها، في المرحلة الثالثة تجري التجربة لاختبار صحة هذه الفرضية، وفي المرحلة الأخيرة (الرابعة) يحصل القانون الكلي.

ومثل هذا التفسير لولادة القانون العلمي تفسير ساذج، حيث تكون المعرفة بناء على ذلك، ليست إلاّ رابطة بين الذهن والخارج، ولا يكون للذهن دور في انتاجها.

فعندما يلاحظ الانسان الجزئيات في المرحلة الأولى (مرحلة البحث)، فان هذه المرحلة ترتبط بالخارج، ثم يأتي دور الذهن في المرحلة الثانية، إذ يقع الذهن تحت تأثير الخارج، فيطرح فرضية، أو نظرية، وهي (مرحلة النظرية)، ثم يعود الذهن إلى الخارج مرة أخرى، لاختبار صحة هذه النظرية، من خلال التجربة، وتلك هي المرحلة الثالثة (مرحلة التجربة).

فبحسب هذه النظرية، إذا، تتكون المعرفة وفق الترتيب التالي:

١ـ المرحلة الاولى: التوجه إلى الخارج، للتعرف على الجزئيات.

٢ـ المرحلة الثانية: التوجه إلى الذهن، حيث يبتكر الذهن نظرية ما.

٣ـ المرحلة الثالثة: العودة من الذهن إلى الخارج، لاختبار النظرية من خلال التجربة.

٤ـ المرحلة الرابعة، صياغة القانون الكلي، بعد التحقق والإثبات بالتجربة.

من هنا لابد من التأمل، والتفكير الدقيق، في المرحلتين الثانية والرابعة، لنرى كيف يتاح للذهن ابتكار نظرية ما، ثم كيف يتولى صياغة قانون ما؟!

كيف يبتكر الذهن نظرية أو فرضية ما؟

ذكرنا انّ الذهن يقوم في أول الأمر بفحص الجزئيات، أو بتعبير آخر: يقوم باستقراء الجزئيات، هذا الجزئي، والجزئي الثاني، والثالث، والرابع.. الخ، وبعد هذا الاستقراء الواسع أو المحدود، تنشأ نظرية أو فرضية في الذهن، وهذه النظرية أو الفرضية ليست هي عين تفحص الجزئيات، وانما هي عبارة عن تفسير ذهني للجزئيات التي تم استقراؤها (وإن كان تفسيرا احتماليا) غير انّ ملاحظة الجزئيات لا تعدو الملاحظة السطحية، التي يمكن ان يشترك فيها الحيوان مع الانسان، وأما مرحلة النظرية التي ينجزها الذهن فهي تتجاوز تلك الملاحظة الساذجة.

ولأجل ان تتضح هذه المسألة، نورد المثال التالي: لو تتبعنا الوجود الأمريكي في العالم، نلاحظ ان أمريكا أقامت قاعدة عسكرية في هذا البلد مثلا، وقاعدة أخرى في ذلك البلد، وشركة احتكارية في بلد آخر، كما انها قامت بقمع ثورة في بلد رابع، ... وهكذا، فان ذهننا يجمع هذه الجزئيات التي تم استقراؤها، ثم يتولى تحليلها وتفسيرها، ليصل إلى العلل والأسباب، الكامنة وراء هذا السلوك للسياسة الامريكية.

ومن المعلوم ان هذا التفسير، الذي أنجزه الذهن، غير تلك الأمور الجزئية التي شاهدها. بناء على ذلك، لابد من معرفة مصدر هذا التفسير وهذه النظرية، التي ولدت في الذهن، لأن هذه النظرية أمر آخر غير ما تم استقراؤه، كما أشرنا، وانما هي تفسير لما تم استقراؤه. صحيح انه لولا ورود تلك الجزئيات إلى الذهن، لما أنجز الذهن هذه النظرية وهذا التفسير، إلاّ ان هذا

التفسير، ليس هو عين تلك الجزئيات المستقرأة.[1]

* *

مثل هذا الأمر يستحق التفكير الدقيق، لانه يمثل فعالية غير عادية للذهن البشري، ولذلك سمّى القدماء، صياغة النظرية (حدسا)، فيما سمّاها المتأخرون (إلهاما)، حيث قالوا: العالم يُلْهَم الفرضية.

ونفس هذا الإلهام، لابد من تفسير لتحققه في الذهن[2]، والقدر المعلوم انه يخطر في الذهن كالبرق الخاطف، فلا صغرى ولا كبرى، وانما هو يحصل بغتة كالوميض في الذهن. وقد قال البعض في تفسير قوله تعالى:

﴿الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾[3]

ان الأذهان الوقّادة مستعدة للإلهام، بدون مساعدة من الخارج، وبدون تعليم، أو مطالعة ومشاهدة، وانما تحصل فيها بذاتها ومضات إلهامية.

دور الإلهام في الاكتشافات البشرية

للإلهام دور عظيم جدا في تطور العلوم، إذ ان الفرضيات ذات الدور

---

(١) س: هل يضفي عليها العمومية في نفس الوقت؟

ج: نعم، هو يمنحها العمومية والكلية، إلاّ ان هذا الذي يظهره، ليس عين تلك المشاهدة، وانما هو تفسير كلي لها.

(٢) ولهذا اعتبر أمثال الشيخ الحدس من نوع الإلهام، كما اعتبر ما يلقى إلى الأنبياء من سنخ هذه الأمور، وإن قال: انها عبارة عن درجة قوية من الإلهام الذي لا يعتريه الخطأ، بينما تلك الأمور عبارة عن درجة ضعيفة من الإلهام القابل للخطأ، ولكنها على أية حال من سنخ واحد.

(٣) سورة النور: ٣٥.

الكبير في تقدم العلم، إلهامات، غير قابلة للتفسير، فقد اعتبر البعض الكثير من الاكتشافات العلمية، كثمرة للإلهام.

اما الأدلة والبراهين، فانها تقع في مرحلة متأخرة عن ذلك، إذ بعد ان يحدث الوميض في الذهن، يأتي دور الاثبات والبراهين، ولولا هذا البرق الخاطف، لكان دور البراهين أقل من ذلك، ولما أعطى مثل تلك النتائج. وقد ذهب القدماء، وبعض المتأخرين، مثل العالم الغربي المعروف الكسيس كارليل إلى ان الاكتشافات العظمى في تاريخ العلم، هي ثمرة لهذه الالهامات. فاكتشاف الانسان القديم للنار مثلا تم بفضل الإلهام. وكل الاكتشافات كان يلمحها الانسان، على شكل برق خاطف، بل ان نشأة العلوم ذاتها مدينة لذلك.

في ضوء ذلك يتضح قول مولوي (جلال الدين الرومي): (النجوم والطب هي من وحي الأنبياء)، فانه لا يريد الوحي المصطلح والمتعارف، وانما يريد: ان هذه العلوم، نشأت بنوع من الوحي.

على اية حال، فان النظرية والإلهام، من المسائل الجديرة بالتأمل والتفكير، أليست هذه علامة على ان الانسان يتلقى الهداية من الخارج؟ أليست هذه اللمعات والإلهامات، علامات لكي يسلك الانسان الطريق الصحيح؟[1]

---

(١) س: هل يحدث هذا الإلهام لكل إنسان، فيحصل لديه الكشف العلمي؟

ج: كلا، لا يحدث ذلك للأذهان العادية، كما لا يكون الوحي لكل الناس.

س: الانسان العالم يلاحظ تشابها، بين ما علمه سابقا، وبين ما يقوم ببحثه وتحقيقه، ولذا تولد في ذهنه النظريات.

ج: كلامك مقبول، حيث تجعل معلومات العالم السابقة من ذهنه أكثر استعداداً وصفاء لانتاج ذلك، إلاّ ان هذا لا ينافي ما ذكرناه، من انّ النظرية عبارة عن نوع من الإلهام، غير القابل للتفسير، ومثل هذه التفسيرات المذكورة بدائية، لأنها لم تقدم تفسيرا لذلك.

التعميم والكلية في النظرية

بعد مرحلة النظرية، نصل إلى مرحلة الاختبار؛ أي ان هذه النظرية لابد ان تخضع للاختبار أو التجربة (التجربة غير الاستقراء، كما قلنا غير مرة).

ومورد التجربة دائما محدود، لان الانسان لا يتمكن ان يخضع اللامحدود للاختبار. وأول ما يتم هنا، هو اختبار تلك الفرضية، بتطبيقها على مورد عملي، فاذا لم يحصل على نتيجة، يحكم على ان هذه الفرضية، لا أساس لها، ولا تعدو ان تكون امرا وهميا، واما اذا حصل على نتيجة إيجابية، فلابد من تطبيق التجربة ثانية مع تغيير بعض الاوضاع والخصوصيات، ثم يجريها ثالثة في ظروف أخرى، ... وهكذا.

مثال ذلك: لو ادعى طبيب اكتشاف دواء لمرض ما، فلابد ان يجرب هذا الدواء على شخص مصاب بذلك المرض، فاذا شُفي هذا المريض، يلزم ان يعيد التجربة على مرضى آخرين، يختلفون عن الأول في الجنس والعمر، والخصائص الأخرى، لان شفاء الأول قد لا يكون بسبب الدواء، وهكذا يجري التجربة مرة بعد أخرى، حتى تنتفي كل الاحتمالات الاخرى، ويتيقن ان الشفاء نتج عن هذا الدواء بالذات.

وبعبارة أخرى، ان هذا المجرّب يصدر تعميما بعد التجربة؛ أي يعتبر هذه النظرية كلية.

ومع ان التجربة لم تنل كل الأفراد، لأن الاستقراء التام في مثل هذه الموارد غير ممكن، إلاّ ان الذهن أصدر حكما كليا، يشمل كل الحالات والأفراد، سواء نالتها التجربة أم لا.

مثال آخر: لو ان شخصا ادعى ان الماء مركب من غازين (وفرضنا ان مثل هذا الاكتشاف لم يتحقق حتى الآن)، هما الأوكسجين والهيدروجين، فلابد ان يختبر صحة فرضيته هذه بالتجربة، وعندما يحصل على نتيجة ايجابية بعد تجربة لتر من الماء، لابد ان يجرب عينة أخرى في ظروف مختلفة، أي لو كانت التجربة الأولى على مياه النهر العذبة مثلا فلابد ان تكون الثانية على مياه

البحر المالحة، ثم يجري تجربة ثالثة على عينة ثالثة في ظروف أخرى، وهكذا، حتى يتمكن من إصدار حكم كلي مفاده: ان الماء مركب من الاوكسجين والهيدروجين، وهذا الحكم عام، يشمل كل المياه في كل زمان ومكان.

* *

هذا التعميم كالتعميم السابق (دواء المرض)، هو من انجاز الذهن، حيث تمكن الذهن ان يتجاوز حدود التجربة العلمية المحدودة ببعض الأفراد، ويقرر قانونا كليا: كل ماء يتركب من الاوكسجين والهيدروجين.

اعتقاد ابن سينا والطوسي بوجود قياس خفي في التجربة

قال علماء المنطق، كابن سينا ونصير الدين الطوسي: هذا التعميم والكلية، الذي يحصّله الذهن من التجربة، هو ثمرة لقياس خفي يشكله الذهن.

فالتجربة من حيث هي تجربة، لا تُنتج التعميم والسعة، ولولا القياس الخفي الذي يشكله الذهن، فمن المحال ان يتمكن الذهن من انتاج التعميم، ولذا صار هذا القياس جناحا يحلق بواسطته الذهن نحو الكلية.

ويتمثل هذا القياس الخفي في: انه بعد ان تتم التجربة، على موارد متعددة، يستبعد الاحتمال الآخر بصورة تامة، فقد يقال مثلا: إن هذا الدواء يؤثر في الانسان المريض الأبيض فقط، فعندما يجرب على الأسود ويظهر اثره، يستبعد هذا الاحتمال.

وقد يقال: انه يشفي الرجال دون النساء، فيجرب على النساء، ويستبعد هذا الاحتمال.

وقد يقال: انه يشفي الانسان الذي يكون دمه من فصيلة (B^+)، دون فصيلة (A)، فيجرب على الثاني، ويستبعد هذا الاحتمال.

وهكذا، حتى يتم استبعاد كل الاحتمالات الأخرى، ولا يبقى إلاّ الدواء والمرض.

وفي هذه الحالة يدور الأمر بين أمرين، فاما ان يكون هذا الدواء بما هو دواء مع هذا المرض بما هو مرض، يختلف من مكان لآخر، ومن حالة إلى أخرى.

واما ان تكون العلة الواحدة في الشروط الواحدة، ذات أثر واحد، ولذا يكون هذا الدواء من حيث هو دواء، له نفس الأثر، على ذلك المرض، في كل مكان.

فاذا قلنا: إنّ الدواء من حيث هو دواء، ذو أثر معين إزاء هذا المرض من حيث هو مرض، في مكان معين، فيما يكون ذا أثر مغاير تحت نفس الظروف في مكان آخر، فانّ هذا يعني انّ عمله عفوي، إذ كيف يعطي دواء واحد مع مرض معين في ظروف متطابقة نتائج متغايرة؟!، ولو كان الأمر كذلك لكانت الطبيعة تعمل عملا متضادا، والعقل يحكم باستحالة ذلك. لانه يحكم بان العلة الواحدة في الشروط الواحدة، ذات أثر واحد، ومن المحال ان يختلف أثر العلة الواحدة في الشروط الواحدة، ان حكم العقل هذا لا يمكن ان يكون أمرا تجريبيا، إذ لو كان أمرا تجريبيا فلابد ان يخضع للتجربة، ليعمم، وهنا يلزم الدور.

ولذا كانت هذه المسألة من الأوليات البديهية، التي يقبلها العقل من دون تجربة.

* *

في ضوء ما تقدم يتضح فساد ما توهمه الماديون، من انّ القول بـ (... ان العلم والقانون العلمي عبارة عن: فحص الجزئيات، ثم افتراض فرضية أو نظرية، ثم الاختبار والتجربة، وأخيرا صياغة القانون الكلي)، يثبت أصالة المادة.

فمن الواضح انه لا يمكن تفسير مرحلتين من تلك المراحل الأربع، في ضوء النظرية المادية، وهاتان المرحلتان هما: مرحلة الفرضية، ومرحلة التعميم، كما أوضحنا ذلك بصورة مفصلة قبل حين.[1]

---

(١) **التعميم**

س: قد يقال: ان كلتا المرحلتين (الفرضية، والتعميم)، تحصلان من خلال ما يجربه الانسان ويحس به، فهو يجرب النار فيلاحظها تحرق في المرة الأولى، وهكذا في الثانية والثالثة، ... الخ، وحينئذ يقول: اذن كل نار تحرق؟ ↲

ج: حسنا، لماذا قال ذلك؟!

س: من خلال تجربة النار، مرات عديدة؟

ج: صحيح انّه جربها عدة مرات، إلاّ انه كيف قال: كل نار تحرق، مع انه لم يجرب كل نار في العالم، وانما جرب القليل منها؟ ما هو ملاك هذا التعميم (كل نار تحرق)؟

من المعلوم ان التمثيل لا يمكن ان يحل هذه المسألة، فاذا قلنا مثلا: اننا لاحظنا زيدا فوجدناه سيّئ الخلق، وكذلك زيدا، وبكرا، فهل يصح ان نقول: اذن أحمد أيضا سيّئ الخلق؟ هذا هو التمثيل المعروف.

يمكن ان يحصل الظن من ذلك، بينما لا يمكن ان نحصل على قاعدة من ذلك (قاعدة ضرورية)، إذ من المحال ان نقول مثلا: إن أحمد سيّئ الخلق قطعا، بالاعتماد على الاستقراء السابق الذي شمل غيره.

س: هل يصح ان نقول: ان القاعدة كذلك؟

ج: كلا، القاعدة ليست كذلك، وأي قاعدة هذه؟

لا توجد قاعدة هنا، وانما المسألة هي تداعٍ ذهني، فاذا لاحظ الانسان موردا معينا، ثم لاحظ آخر، وثالثا، ورابعا... الخ، فستحصل لديه بشكل تدريجي عادة، وتداع ذهني، ولكن لو لاحظ هذا الأمر مائة ألف مرة، فهل يستطيع ان يجزم في المرة المائة ألف وواحدة (التي لم يلاحظها)، بان الأمر كذلك؟!! وأنى له ان يحكم بذلك؟

ولو ألقينا قطعة نقود معدنية على الأرض ألف مرة، وفرضنا انها كانت في كل مرة تسقط على الجهة عينها، فهل يمكن ان نجزم ونتيقن انها ستسقط في المرة الألف وواحدة على الجهة ذاتها؟!

* *

اما في الماء مثلا، فان الحال يختلف، إذ يكفي ان نجرب كمية محدودة من الماء، مثلا، لنحكم على كل المياه في العالم، ولا يصح ان نقول: لعل ماء آخر لا يكون كذلك، لأن الضرورة حاكمة هنا.

إذ لا يمكن ان يكون الماء على نحوين، لأن للماء طبيعة واحدة، فإذا عرفنا هذه الطبيعة، متى ما تحققت واين تحققت، تكون آثارها وأحكامها واحدة.

س: لو فرضنا ان شخصا ما، اكتشف ماء على قمة ايفرست، تزداد برودته حال تسخينه، فبماذا نفسر ذلك؟

ج: من المحال ان يكون ذلك، إذا جربنا الماء، واكتشفنا طبيعته، ولو كان الأمر كذلك، فلابد ان يكون ذلك الشيء سائلا آخر غير الماء.

وما ينبغي التنبيه عليه هنا، ان التجربة الكاملة لا يبلغها الانسان دائما، إذ ان أغلب التجارب ناقصة.

ومن المعلوم ان التجربة كلما كانت أدق، أمكن الكشف عن طبيعة الشيء أكثر.

س: قد يقال: لا يمكن ان نطمئن إلى وجود أمر مقارن؟

ج: حسنا، لكن هذا نزاع في الصغرى لا في الكبرى، فاذا قلنا: لا يمكننا الاطمئنان إلى وجود امر مقارن (اذا لم يكن موجودا) فماذا يعني ذلك؟ هل يعني انّ عمل الطبيعة يكون بنحوين لا بنحو واحد؟

الجواب هو ان عملها يكون بكيفية واحدة لو ثبت ذلك، ولو اتفق ان ظهر خلاف ذلك، فهذا يعني ان التجربة ناقصة، ولا يعني ان الطبيعة تغيرت.

بناء على ذلك يتضح، انه لا إشكال في القياس الخفي الذي يشكله الذهن في مثل هذه الحالة، وانما الإشكال في التجربة. وإلاّ فلا شك ان للطبيعة أثرا واحدا، وهي ذات كيفية واحدة، ولها نفس العمل، ولكن الشك هنا في التجربة، إذ لو كانت التجربة كاملة، لكشفت طبيعة الشيء بشكل دقيق.

س: ما هو تعريف (الطبيعة)؟

ج: الطبيعة هي كل واقعية ذات أثر واحد، فالواقعية التي لها أثر خاص، هي طبيعة الشيء.

س: كيف يتسنى لنا، ان نضع حدا معينا، ونقول (هذه واقعية)، مع اننا لا نعلم حدودها من قبل.

ج: ان أي واقعية نأخذها بنظر الاعتبار، انما نلاحظها في مقابل الواقعيات الأخرى، فواقعية الهواء مثلا نلاحظها في مقابل واقعية النار، وفي مقابل غيرها، وهذا ما لا شك فيه، وحينئذ نتعرف على تلك الواقعية، اما اسمها فليس مهما، فلتسمها بما

﴿ تشاء. وبعد ان نتعرف على هذه الواقعية، فمتى ما وجدت تكون لها تلك الآثار عينها.

س: أطلقوا على هذه الطبيعة اسم (Uniformite de la nature)؟

ج: نعم، لتسم بأي اسم، فانها حقيقة واحدة، انا اعبر عنها (واقعية)، والآخر (طبيعة)، أو غيرها، فان الأمر لا يختلف.

س: ما هو الفرق بين مثال قطعة النقود، الذي لا يحصل اليقين به مهما بلغ عدد مرات التجربة، ومثال الماء الذي نتيقن معه رغم محدودية التجربة؟

ج: ان عدم حصول القطع في المثال المذكور يعود للاستقراء، إذ ان الاستقراء مهما بلغ يبقى ناقصا، والاستقراء الجزئي الناقص لا يفيد غير الظن، لأن الاستقراء يمثل مشاهدة سطحية فقط، فالانسان يقول: شاهدت ذلك، ولاحظت ذلك.

فلو دخلنا، مثلا، مدينة لا نعرف ما هي لغتها، ثم شاهدنا الشخص الأول الذي التقيناه يتحدث الانجليزية، والشخص الثاني كذلك، وهكذا الثالث، والرابع، و... الخ، فاذا بقي عشرة أشخاص لم نلتق بهم من أهل المدينة، أو حتى شخص واحد، فهل يمكن ان نتيقن ان اولئك، الباقين يتكلمون الانجليزية؟

الجواب:

لا يمكن ان نجزم بذلك، إذ من المحتمل ان تكون للباقي لغة أخرى غير الانجليزية.

ما هو سبب ذلك؟

السبب هو ان اللغة، ليست أثرا لطبيعة الانسان من حيث هو انسان، وانما هي نتاج المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه الانسان، المتمثل بتلك المدينة.

س: في ضوء ذلك يلزم ان نعرف الطبيعة أولا؟

ج: إن اللغة الانجليزية، أو غيرها من اللغات، ظاهرة يكتسبها الانسان من المحيط الخارجي الذي يعيش فيه، وإلاّ فالانسان من حيث هو انسان، لا تقتضي إنسانيته ان يتكلم بالانجليزية دون غيرها مثلا، وانما المحيط الاجتماعي هو الذي يقتضي ذلك.

س: حسنا، إن لدينا معرفة من قبل بذلك، والآن عن أي شيء نبحث؟

ج: نعتمد على الاستقراء فيما بعد، إذ ليس لدينا في مثل هذه الحالة سوى الاستقراء، ﴾

حيث نلاحظ الأفراد فردا فردا، اما التجربة فانها متعذرة هنا، لانها ترتبط بطبيعة الأشياء وواقعيتها.

يمكن ان نجعل دم الانسان تحت التجربة، بينما لا علاقة لتكلم الانسان بالانجليزية بطبيعة الانسان، وانما هو نتاج اسباب خارجية تتمثل بالمحيط الاجتماعي، ولذا لا يمكن ان نحصل على نتيجة في ذلك.

س: ألا يرتكز ذلك على فرض معرفتنا القبلية بالامور التي ترتبط بطبيعة وواقعية هذا الشيء، والأشياء المكتسبة؟

ج: كلا، ان ذلك يرتبط بالموارد، التي نتمكن ان نفصله فيها عن العوامل الخارجية، والموارد التي لا يمكن فيها ذلك نلجأ فيها للاستقراء.

س: هل يعني ذلك ان التجربة تجري في الماهيات فقط؟

ج: نعم، إنها ترتبط بواقعية الشيء، بمعنى ان نفس هذه المادة، بما هي مادة، لابد ان تفصل عن العوامل الخارجية، وتلاحظ بما هي كذلك. فاذا تمكنا من تنحية العوامل الخارجية عنها جانبا، وأجرينا عليها التجربة بعيدا عن تلك المؤثرات، (كما لو أردنا ان نعرف هل الحديد يتمدد بالحرارة أم لا)، ففي مثل هذه الحالة نجري التجربة، اما فيما عدا ذلك فيكون (استقراء).

س: بناء على ذلك لا تكون تجارب علماء الاجتماع تجارب علمية؟

ج: نعم، هو كذلك، فان النتائج التي ينتهي لها هؤلاء ليست قطعية، لأن أبحاثهم تعتمد على الاستقراء والأحصاء.

س: ولذا يقال:ان عمل عالم الاجتماع دائما، هو البحث عن علة الواقعة بعد وقوعها؟

ج: نعم.

س: في المورد الأول (مرحلة النظرية)، الا يمكن ان يقال: ان هذه النظرية تدعونا للقول بالعلم الاجمالي؟

ج: ماذا تعني بالعلم الاجمالي؟

س: قبل إجراء التجربة، نعلم اجمالا ان المسألة هكذا؟

ج: كلا، (الاجمال) هو نفس (النظرية) التي ذكرناها.

بناء على ذلك لا يكون القياس معتمدا على التجربة، وانما تكون التجربة هي المعتمدة على القياس.

ولا يعني ذلك انّ القياس لا يعتمد على التجربة في جميع الموارد، بل المقصود هو ان كلّ تجربة تعتمد على القياس، وان كان القياس يمكن ان يكون مصدر مبادئه التجربة، أو لا يكون كذلك.

من هنا يكون الأصل هو القياس وليس التجربة،حيث تتكئ التجربة على

☜ س: نعم، أنا أقصد ذلك.

ج: حسنا، إلاّ ان نظريتنا لم تزل مشكوكة، ولذا نسعى لان نتيقن منها. حيث نعلم ان لدينا احتمالا، وفرضية، ولكن لم يحصل لنا قطع ويقين، حتى ذلك الحين.

س: اذا كان الأمر كذلك فقد يقال: إنّ تلك الفرضية هي نتاج المعرفة السابقة، فالكيمياوي يمكن ان ينجز فرضية في الكيمياء، فيما يتمكن الفيزياوي ان ينجز فرضية في الفيزياء، ... وهكذا؟

ج: التعبير بانها نتاج معرفته السابقة غير دقيق، اما لو قلنا ان لها ارتباطا بها، فانه أصح، إذ ان(هذا الارتباط) لا يعني انها ثمرة مباشرة لمعلوماته السابقة.

من هنا نقول: ما هي العلاقة بين معلوماته، وبين هذه الفرضية الجديدة؟!

س: كما يمكن ان يقال: لماذا تمكن هذا العالم ان ينجز مثل هذه الفرضية دون سواه من المختصين في نفس العلم؟

ج: ملاحظة جيدة.

س: في ضوء ذلك ينبغي ان نقول: انّ النظرية الافلاطونية صحيحة؟

ج: كلا، الأمر لا علاقة له بنظرية افلاطون، ولك ان تسميه بما تشاء.

وما ينبغي ملاحظته هنا هو ان الفرضية ليست نتيجة مباشرة للبحث، ولا نتيجة مباشرة للمعلومات السابقة، كما انها ليست من قبيل تداعي المعاني.

وعلى اية حال فهي ومضة كالبرق، تلوح في الذهن المستعد لها.

س: هل هي من قبيل تفاحة نيوتن؟

ج: نعم، كلها من هذا النوع؟

القياس، فيما لا يتكئ القياس على التجربة.

* *

وبذلك يتضح ان الذهن يوسع أثر التجربة، من الموارد الجزئية، فيعممها، وهذا التعميم عبارة عن نوع من الصعود والحركة العمودية للذهن، وهذه الحركة هي ارتقاء من الجزئي إلى الكلي.

الاستنباط أو الحركة العميقة للذهن

يمارس الذهن نوعا آخر من التفكير في دائرة التصديقات، غير ما تقدم من صياغة النظريات، والتعميم، وهذا يعني انّ المعارف الانسانية ليست محدودة بهذه الحدود فقط، اي بحدود صياغة النظرية، ثم تعميمها (كما ذكرنا سابقا)، بل انّ للذهن فعالية أخرى تتمثل فيما يعرف بـ (الاستنباط) (كما يعبر عنه راسل بذلك أيضا)، وكذلك يمكن ان نعبر عنه بالحركة العميقة للذهن.

* * *

حين نلاحظ معارفنا، نتخيل ان بعضها من المعقولات الأولية (التي اكتسبها الذهن من الخارج مباشرة وبلا واسطة)، ولكن عندما نتأمل في ذلك، ونلاحظها بدقة، سنرى انها أمور استنباطية؛ أي استنبطها الذهن من المعاني الأخرى. وفيما يلي بعض الأمثلة التي توضح هذه المسألة:

المثال الأول:

لو قيل: هل ملا صدرا موجود في الدنيا أم غير موجود؟

من الواضح ان الجواب هو: ان ملا صدرا موجود، فليس هنالك شك في وجوده، وكما اننا لا نشك بوجودنا، كذلك لا نشك في وجو د ملا صدرا.

اما إذا قيل: هل وجود ملا صدرا محسوس لنا؟

الجواب:

انه غير محسوس، لأنه عاش قبل عدة قرون. هنا قد يقال: إن لم يكن محسوسا لنا، فكيف صدقنا بوجوده؟

الجواب:

علمنا به من خلال الأخبار التي نقلت لنا عنه، وكتبه وآثاره التي بين أيدينا، وبتعبير آخر: علمنا بوجوده بالتواتر.

والتواتر، يعني، الخبر الذي ينقله طائفة كبيرة من المخبرين، يمتنع تواطؤهم على الكذب.

فعلمنا بوجود ملا صدرا، كعلمنا بوجود مدينة طوكيو، فلو قيل لنا: هل هناك مدينة باسم طوكيو؟ نقول: نعم، لا نشك في وجودها، كما لا نشك في وجود مدينة طهران.

وهنا قد يقال: كيف علمنا بوجود طوكيو، مع اننا لم نرها؟

الجواب:

هو تواتر الإخبار عنها، ومتى ما تواتر الإخبار عن شيء، فان العقل يحكم بعدم امكان تواطؤ الجميع على الكذب.

اذن، وجود طوكيو بالنسبة لنا، هو وجود استنباطي، وكذلك وجود ملا صدرا وجود استنباطي، استنبطناه من الأدلة القطعية.

المثال الثاني[1]:

وهذا المثال أدق من سابقه، فلو قيل لنا هل وجود الشمس أمر محسوس، يرد إلى الذهن بشكل مباشر من الخارج، أي ان وجودها محسوس أولي، أم انه أمر استنباطي[2]؟

عندما نتأمل هذه المسألة، نلاحظ ان علمنا بالشمس، هو عبارة عن تلك الصورة التي نحسها بأبصارنا، وحين نقول: إننا نرى الشمس، فمعنى ذلك ان

---

(١) هذا المثال للفيلسوف راسل.

(٢) الشمس أمر جزئي، ولذا عبرنا عنها بـ (المحسوس الأولي)، ولم نقل (معقول أولي).

صورة ما موجودة في عيوننا، وحين نقول: اننا نحس بها، فذلك يعني إحساسنا بحرارتها. وهنا قد يقال: هل هناك تماس عيني مباشر لنا مع الشمس، التي تبعد عنها مسافات هائلة؟

الجواب:

كلا، فان وجود الشمس بالنسبة لنا، كوجود ملاصدرا بالنسبة لنا، وان كانت الفاصلة في المسألة الأولى مكانية، فيما هي في المسألة الثانية زمانية.

فكما حصل لدينا يقين بوجود ملا صدرا من خلال الأدلة والعلامات، كذلك تيقنا بوجود الشمس من خلال الأدلة والعلامات.

المثال الثالث

فيما يلي نقدم مثالا ادق واعمق من سابقيه اللذين ذكرناهما لتوضيح الموضوع وتبسيطه: لو لاحظنا المادة نقول إنها معقول أولي في بداية الأمر، ولكن لو تأملنا ودققنا في ذلك، فسنجد ان ما لدينا من معلومات عن المادة، هي معلومات غير مباشرة، فنحن نرى مثلا لون المادة، ومن المعلوم ان لون المادة غير المادة ذاتها، كما نرى حجم المادة، وحجم المادة غير المادة أيضا، لأن نفس هذه المادة يمكن ان يكون لها حجم اصغر، ويمكن ان يكون لها حجم أكبر، كما نلمس حرارة المادة، ولكن حرارة المادة غير المادة، وكذلك نلمس برودة المادة، مع ان برودتها غيرها، وكذا نحس برائحتها وطعمها، إلاّ ان تلك الأشياء غير المادة. فجميع هذه الأمور مظاهر، وآثار، وعلائم للمادة، فيما تكون المادة محورا تلتقي فيه كل تلك الأعراض.

وقد انتهى دايفيد هيوم إلى إنكار الجوهر المادي، بعد ان لاحظ هذه المسألة بدقة، حيث قال: ان الحواس لا تكشف لنا إلاّ عن مجموعة من الأعراض، فكيف نصدق بوجود جوهر مادي وراء تلك الأعراض، يكون بمثابة المحور الذي تتمركز فيه الأعراض، ولا تقع عليه الحواس؟

ولا شك في وجود الجوهر المادي، وهذا الوجود بالنسبة لنا هو أمر

استنباطي، وبعبارة أخرى: اننا نصدق بوجود المادة، من خلال الآثار والعلامات التي تدل عليها، مع اننا لا نحس بها مباشرة.

فالاستنباط يعني العلم بوجود شيء، من خلال العلائم والآثار الدالة عليه.

من هنا يكون الاستنباط أمرا آخر، غير التعميم، وغير الفرضية أو النظرية، وهو يمثل نفوذ الذهن في عمق الأشياء، ومعرفته بها، مع أنّ الحس لم يزوده بمثل هذه المعرفة، وانما زوده فقط بالعلائم والآثار، فصار المحسوس بمثابة السهم الذي يشير إلى شيء داخلي.

الحركة العميقة للذهن في معرفة الأشياء أو النفوذ من الظاهر إلى الباطن

من فعاليات الذهن في المعرفة، هي نفوذه إلى الأعماق، حيث يتمكن الذهن من النفوذ من ظاهر الأشياء إلى باطنها.

والظاهر هو ما تناله الحواس، بينما لا تنال الحواس الباطن، ولذا يعتبر نفوذ الذهن إلى الباطن من فعالياته المهمة، لأن الحس غير قادر على الكشف عن ذلك، وكما قال جلال الدين الدواني: ان الحس يخبرنا عن (البياض)، ففي مرحلة الحس يكون وجود البياض والأبيض شيئا واحدا بالنسبة لنا، بينما يتمكن العقل من خلال نفوذه إلى باطن الأشياء أن يخبرنا: بأن هذا (البياض) يخفي شيئا وراءه، وهو (الأبيض)، وليس البياض إلاّ صفة لذلك الأبيض.

اذن في المعارف التصديقية، يمكن النفوذ بنحو النفوذ العمقي، الذي هو غير الحركات الصعودية السابقة، التي يكون فيها السير من الجزئي إلى الكلي، وبعد ان يكون الكلي في حالة توسعة، يكون السير باتجاه الجزئيات مرة أخرى.

وبعبارة اخرى: في أول الأمر ننتقل من الجزئي إلى الكلي، بعد ذلك تكون حركة افقية توسع الكلي، فيحصل السير النزولي، والتطبيق على الخارج.

وللذهن فعاليات أخرى، تتمثل في النفوذ العمقي في باطن الأشياء في مرحلة التصديقات، التي يكتسب من خلالها الحقائق الفلسفية، أي الحقائق غير المرئية، وبتعبير آخر: الحقائق المعقولة.

قدرة الذهن على إدراك المعقولات الفلسفية لما وراء الطبيعة

يتمكن الذهن من إدراك المعقولات التي وراء الحس، والتي تكون بعض الأمور المادية جزءا منها، بل حتى الزمان والحركة من هذا النوع، إذ ان الحركة بما هي حركة، وبحسب تعبير ملا صدرا: هي محسوس بمساعدة العقل، أو معقول بمساعدة الحس. بينما يقع الاشتباه في اعتبار الحركة محسوسة صرفا.

اللاشعور نموذج من الحركة العميقة للذهن

من المسائل التي اكتشفها علم النفس الحديث، مسألة اللاشعور أو العقل الباطن، حيث ذهب فرويد إلى ان هناك شعورا ظاهرا، اصطلح عليه (الشعور)، وهو عبارة عن إحساسات الانسان، ولذّاته، وغرائزه، وهو دنيا (الأنا) التي نحسها بالوجدان.

وتمثل اكتشاف فرويد المهم في تحديد اللاشعور، وما لا يحسه الانسان بوجدانه إلاّ انه مع ذلك موجود، حيث برهن على وجود اللاشعور بالقرائن والآثار.

وفي ضوء ذلك تكون شخصية الانسان، كقطعة الثلج الطافية على الماء، حيث يغطس معظمها، فيما يظهر جزء قليل منها، ويمثل اللاشعور الجانب الغاطس من الشخصية.

وقد يقال: كيف تمكن فرويد من اكتشاف ذلك البُعد الغاطس في الشخصية الانسانية مع انه غير محسوس؟

الجواب: انه وصل إلى اكتشاف ذلك من خلال الآثار، والعلامات، والقرائن.

ونقول هنا: إن عالم الغيب الذي نؤمن به من هذا القبيل،حيث يكون عالم الشهادة دليلا على الغيب، ونسبة عالم الشهادة إلى عالم الغيب، كنسبة ظاهر الانسان إلى باطنه.

والحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا

المحتويات

القسم الأول: المواد الثلاث

(١)
المواد الثلاث وأقسام الوجود

بداهة الجهات الثلاث

اعتبارية المواد الثلاث

(١)
أقسام كل واحدة من المواد الثلاث

(٢)
اقسام كل واحدة من المواد الثلاث

(١)
مباحث الامكان

(٢)
مباحث الامكان

(٣)
مباحث الامكان

(٤)
مباحث الامكان

غرر في بعض أحكام الوجوب الغيري

(١)
الامكان الاستعدادي

(٢)
الامكان الاستعدادي

القسم الثاني: المعرفة

(١)
المعرفة

(٢)
المعرفة
نظرية الحكماء المسلمين في المعرفة

(٣)
المعرفة
نظرية الحكماء المسلمين في المعرفة
(المعاني الاسمية والمعاني الحرفية)

(٤)
المعرفة
التصديقات